J. L. TALMON

LOS ORIGENES DE LA DEMOCRACIA TOTALITARIA



AGUILAR S. A. DE EDICIONES

5600042516290056

CA
321.8
T145
Z212
E.2

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES

SECCION TERCERA: POLITICA

LOS ORIGENES DE LA DEMOCRACIA TOTALITARIA

J. L. TALMON
PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD HEBREA DE JERUSALÉN

CENTRO DE ESTUDIOS
BIBLIOTECA
SOBRE DESARROLLO ECONOMICO

LOS ORIGENES DE LA DEMOCRACIA TOTALITARIA

Traducción del inglés por
MANUEL CARDENAL IRACHETA
Catedrático de Filosofía



AGUILAR
MADRID - MEXICO - B. AIRES
1956

La edición original de esta obra se ha publicado en lengua inglesa por la editorial Secker & Warburg, de Londres, con el título

THE ORIGINS OF TOTALITARIAN DEMOCRACY

10006

Reservados todos los derechos
Copyright © by Aguilar, México

Printed in Mexico. Impreso en México por UNIÓN GRÁFICA, S. A. Doctor Vértiz, 344. México, D. F.

INDICE GENERAL

321.5
T145
Z212
e.2

INDICE GENERAL

Capítulo III

LA DEMOCRACIA TOTALITARIA (ROUSSEAU)

Capítulo IV

LA PROPIEDAD (MORELLY Y MABLY)

PARTE SEGUNDA

LA IMPROVISACION JACOBINA

Capítulo V

LA REVOLUCIÓN DE 1789.—SIEYÈS

Capítulo VI

BAJO LA MONARQUÍA CONSTITUCIONAL: EL FIN REVOLUCIONARIO CONTRAPUESTO A LA IDEA DEL EQUILIBRIO

Capítulo VII

"VOLONTÉ UNE" (UNA SOLA VOLUNTAD)

Capítulo VIII

EL ÚLTIMO ESQUEMA

Capítulo IX

EL PROBLEMA SOCIAL

PARTE TERCERA

LA CRISTALIZACION BABUVISTA

Capítulo X

LECCIONES DE LA REVOLUCIÓN Y DE TERMIDOR

Je pense donc que l'espèce d'oppression dont les peuples démocratiques sont menacés ne ressemblera à rien de ce qui l'a précédée dans le monde; nos contemporains ne sauraient en trouver l'image dans leurs souvenirs. Je cherche en vain moi-même une expression qui reproduise exactement l'idée que je m'en forme et la renferme; les anciens mots de despotisme et de tyrannie ne conviennent point. La chose est nouvelle; il faut donc tâcher de la définir, puisque je ne peux la nommer.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

PREFACIO DEL AUTOR

Un deber de gratitud me obliga a mencionar las personas y entidades que me han ayudado a escribir este libro. Vaya en primer lugar el difunto profesor Harold Laski, quien siempre me distinguió con su amistad y afecto. El profesor R. H. Tawney me ha prestado, junto con su amistad, el consejo de su amplio saber y el estímulo de su aguda crítica. El profesor E. H. Carr y el doctor Alfred Cobban han seguido paso a paso el desarrollo de este libro y han contribuído especialmente a aclarar muchas de sus ideas. El profesor Martin Buber leyó el manuscrito e hizo algunas observaciones, que me fueron de gran utilidad.

Difícilmente podría exagerar mi deuda con mi antiguo profesor y actualmente colega en la Universidad Hebrea de Jerusalén, el profesor R. Koebner, de quien recibí las primeras enseñanzas, y con el que, en estos últimos años, he estado en fructífera comunicación científica. He tenido la oportunidad de discutir el asunto de este libro con los profesores Georges Lefebvre y C. E. Labrousse, de la Sorbona; con el señor Isaiah Berlin, de Oxford; con el señor Ralph Miliband, de la London School of Economics, y con el señor A. Galante Garrone, de Turín (desgraciadamente, después que el libro había sido enviado a la imprenta). A todos quiero dar aquí las gracias por sus estimulantes indicaciones. Mas la persona sin cuya ayuda hubiera sido imposible acabar este libro es mi querido amigo, el señor T. E. Utley. No tengo palabras para expresarle mi gratitud por su incansable interés, su crítica, pormenorizada y brillante, y los muchos trabajos que se ha tomado corrigiendo el estilo de este libro, ya que el idioma inglés no es el vernáculo del autor. No menor deuda de gratitud tengo para el señor Gerald M. FitzGerald, de Cambridge, que me ofreció maravillosa hospitalidad

cuando llegué a Londres como refugiado de guerra, y me introdujo en lo mejor de la vida y del pensamiento inglés.

Quiero agradecer al doctor Renée Winegarten su generosa y paciente revisión del texto inglés de este libro, así como a la señora Daphe Gordon el haber leído las pruebas y haber comprobado las referencias, servicio de vital importancia, puesto que yo tuve que ver las pruebas de imprenta del libro sin la ayuda de la Biblioteca del British Museum —de la que me hallaba alejado y donde había escrito el original—, e incluso sin poder recurrir a ninguna otra biblioteca adecuada, pues la biblioteca de mi Universidad —Biblioteca de Mount Scopus— me era inaccesible a causa de la guerra.

La posibilidad económica para escribir este libro se la debo a la generosa asistencia del Israel Zangwill Fund y al British Council. Quiero dar a ambas instituciones público testimonio de mi agradecimiento.

El estudio que ahora ofrezco acerca de los orígenes de la democracia totalitaria continuará en dos volúmenes ulteriores. Uno estará dedicado a las vicisitudes de la tendencia democrática-totalitaria del Oeste europeo durante el siglo XIX; el otro tratará de la historia de la democracia totalitaria en el Este europeo, de Rusia y de las "democracias populares", desde 1860 hasta nuestros días, y alcanzará también los sucesos contemporáneos en el Lejano Oriente.

Finalmente, quiero decir una palabra de cálida amistad dirigida a la Dirección del British Museum.

Excusado es decir que el autor es el único responsable de las opiniones expuestas en este libro.

J. L. TALMON

UNIVERSIDAD HEBREA, JERUSALEN
Primavera de 1951

NOTA PREVIA AL LECTOR

Conviene advertir al lector, antes que se adentre en el texto del libro que tiene entre sus manos, que al final del mismo, y en forma de notas, va reseñada una buena parte de las fuentes utilizadas por el autor para su redacción, lo que en muchos casos tiene tanto o más interés que el propio texto. Y como quiera que el original carece de indicaciones que remitan a dichas notas, se ha juzgado conveniente anteponer esta advertencia, con el fin de que se tome en cuenta y hacer simultánea su lectura con la de los capítulos correspondientes.

INTRODUCCION

Este libro es un intento para demostrar que, concurrentemente con el tipo de democracia liberal, emerge en el siglo XVIII, de las mismas premisas, una tendencia hacia lo que proponemos llamar tipo de democracia totalitaria. Estas dos corrientes han existido una al lado de la otra desde el siglo XVIII. La tensión entre ellas ha constituído un importante capítulo en la historia moderna, y ahora ha llegado a ser la cuestión de más vital importancia de nuestro tiempo.

Sería, desde luego, exagerado sugerir que todo el período pueda ser explicado en los términos de este conflicto. Sin embargo, siempre ha estado presente, aunque generalmente confundido y oscurecido por otras cuestiones, que si bien a los contemporáneos pudieron parecerles más importantes, consideradas desde el punto de vista de nuestros días, son incidentales y aun triviales. En efecto, enfocada desde esta mitad del siglo XX, la historia de los últimos ciento cincuenta años parece como una preparación sistemática para la inminente colisión entre democracia empírica y liberal por una parte, y democracia totalitaria mesiánica por la otra, en que consiste la actual crisis del mundo.

I. DOS TIPOS DE DEMOCRACIA: LIBERAL Y TOTALITARIA

La diferencia esencial entre las dos escuelas del pensamiento democrático, tal como se han desarrollado, no está, como a menudo se pretende, en la afirmación del valor de la libertad, por unos, y en su negación por otros. Está en sus diferentes actitudes frente a la política. La concepción liberal acepta que la política sea materia en la que se pueda acertar y errar, y mira los sistemas políticos como tretas pragmáticas debidas al arbitrio y al ingenio humanos. También reconoce la existencia de variedad de planos, en los que las actividades colectivas y personales exceden del campo de la política.

Por otra parte, la escuela totalitaria democrática está basada en la suposición de una verdad política única y exclusiva. Podría ser llamada mesianismo político, en el sentido de que postula esquemas de realidades perfectas, preordenadas y armoniosas, hacia las cuales los hombres son llevados irremisiblemente y a las que están obligados a llegar. Finalmente, reconoce un solo plano de existencia: el político. Extiende el campo de la política hasta abarcar toda la existencia humana. Trata todos los pensamientos y acciones humanos como si tuvieran únicamente sentido social, y es así como los hace caer dentro de la acción política. Sus ideas políticas no son un conjunto de preceptos pragmáticos o un conjunto de proyectos aplicables a una rama especial de la conducta humana. Son parte integrante de una completa y coherente filosofía. La política es definida como el arte de aplicar esta filosofía a la organización de la sociedad, y el objeto final de la política solamente será conseguido cuando esta filosofía reine de una manera absoluta sobre todos los campos de la vida.

Las dos escuelas afirman el supremo valor de la libertad. Pero mientras que la una encuentra la esencia de la libertad en la espontaneidad y en la ausencia de coerción, la otra cree que solamente se alcanzará en la prosecución y en el logro de un propósito absolutamente colectivo. Está fuera de nuestro objetivo el decidir si la democracia liberal tiene la fe que la democracia totalitaria pretende tener. Lo que no cabe discutir es que las aspiraciones de la democracia liberal no tienen el mismo carácter concreto. Están concebidas en términos más bien negativos, y el uso de la fuerza para su realización es considerado como un mal. Los demócratas liberales creen que con la ausencia de coerción los hombres y la sociedad puedan un día conseguir, aunque mediante un proceso de aciertos y errores, un estado de armonía ideal. En el caso de la democracia totalitaria, este estado está definido de un modo preciso y está tratado como una cuestión de inmediata necesidad, como estímulo para la acción directa, para un acaecer inminente.

El problema que plantea la democracia totalitaria, problema que es uno de los principales temas de este libro, podría llamarse la paradoja de la libertad. ¿Es la libertad humana compatible con un modelo exclusivo de existencia social, aun en el caso de que este modelo pretenda la máxima justicia y seguridad sociales? La paradoja de la democracia totalitaria está en la insistencia en su compatibilidad. El propósito que proclama nunca está representado en una idea absoluta, externa al hombre, sino que se le cree inmanente a la voluntad y razón del hombre, para constituir la plena satisfacción de su verdadero interés y ser la garantía de su libertad. Esta es la razón por la que las formas extremas de soberanía popular llegan a ser esencialmente concomitantes de este fin absoluto. De la dificultad de reconciliar la libertad con la idea de un fin absoluto surgen todos los problemas particulares y antinomias de la democracia totalitaria. Esta dificultad podría solamente ser resuelta figurándonos a los hombres no como ellos son, sino como ellos se piensa que son o podrían ser, dadas las condiciones apropiadas. En tanto que ellos, los hombres, cada uno de los hombres, no estén de acuerdo con el ideal absoluto, pueden ser ignorados, forzados o intimidados a conformarse, sin que en ello haya verdadera violación de los principios democráticos implicados en la doctrina. En las condiciones apropiadas, se afirma, el conflicto entre espontaneidad y deber desaparecería, y con él la necesidad de la coerción. La cuestión práctica es, naturalmente, si la violencia desaparecerá porque todos hayan aprendido a actuar en armonía, o porque todos los antagonismos hayan sido eliminados.

II. LOS ORÍGENES DEL MESIANISMO POLÍTICO EN EL SIGLO XVIII: EL CISMA

Ya se ha dicho bastante para indicar que la democracia totalitaria será tratada en estas páginas como parte integrante de la tradición occidental. Es de vital importancia añadir que gran parte de la actitud de la democracia totalitaria está contenida en el modo original y general del pensamiento del siglo XVIII. La ramificación de los dos tipos de democracia del tronco común tiene lugar, solamente, después de que las creencias comunes fueron experimentadas en la ordalía de la Revolución francesa.

Desde el punto de vista de este libro, el cambio más importante que ocurrió en el siglo XVIII fué aquel estado peculiar del pensamiento que consiguió predominar en la segunda parte del siglo. Los hombres se asieron a la idea de que las condiciones, producto de fe, tiempo y costumbre, en las cuales ellos y sus antepasados habían vivido, eran antinaturales y tenían todas que ser reemplazadas por normas uniformes deliberadamente planeadas, las cuales eran naturales y racionales.

Tres factores señalaron esta ruptura con el pasado y dieron vida a una nueva era. El primero fué la decadencia del concepto religioso de la vida; el segundo fué el nacimiento de una filosofía social ra-

cionalista; y el tercero la sustitución del antiguo concepto de la sociedad basado en el *status* por la idea del hombre individual abstracto.

La idea racionalista puso la utilidad social en lugar de la tradición como criterio principal de las instituciones y valores sociales. Sugirió también la idea de una forma de determinismo social por el que los hombres iban irremisiblemente arrastrados, y que algún día estarían obligados a aceptar. Así se postuló un sistema único, válido, que empezaría a existir cuando lo que no respondiera a la razón y a la utilidad hubiera sido removido. Esta idea, naturalmente, estaba destinada a chocar con los inveterados e irracionales hábitos del hombre, sus gustos y aficiones.

La decadencia de la autoridad religiosa implicó la liberación de la conciencia del hombre, pero también implicó algo más. La ética religiosa tenía ahora que ser rápidamente reemplazada por la moralidad secular y social. Con la repulsa de la iglesia y de la justicia trascendental el Estado quedó como única fuente y sanción de la moralidad. Esto fué un asunto de vital importancia en una época en que la política era considerada como indiferenciable de la ética.

La decadencia de la idea de *status*, consecuencia del crecimiento del individualismo, significó la ruina del privilegio, aunque también contenía potencialidades totalitarias. Si, como nosotros argumentaremos en este ensayo, el empirismo es el aliado de la libertad, y el espíritu doctrinario es el aliado del totalitarismo, la idea del hombre como abstracción, independiente de los grupos históricos a que pertenece, llegará, probablemente, a ser un vínculo poderoso del totalitarismo.

Estas tres corrientes nos llevan a la idea de una sociedad homogénea, en la cual los hombres viven en un plano exclusivo de existencia. No habrá ya diferencias de nivel social, como fuera el temporal y el trascendental, o el pertenecer a una clase o a una ciudadanía. El único juicio valedero será el que juzga de la utilidad social, como si fuera un objeto tangible y visible. La virtud perfecta se definió de acuerdo con el racional modelo natural. En tiempos pasados fué posible que el Estado mirara muchas cosas como encomendadas tan sólo a Dios y a la Iglesia. El nuevo Estado no podía reconocer tales limitaciones. Primeramente los hombres vivieron en grupos. Un hombre tenía que pertenecer a algún grupo, y podía pertenecer a varios al mismo tiempo. Ahora había solamente un solo marco en que encuadrar toda actividad: la nación. El siglo XVIII nunca distinguió claramente entre la órbita de la expresión personal y la de acción social. Aquella soledad de la experiencia creadora y del sentimiento, que es la sal de la libertad, fué por sus pasos contados arruinada por la presión del pueblo permanentemente reunido, que vibra con emoción colectiva.

De hecho, aquellos pensadores del siglo XVIII fueron profetas ardientes de la libertad y de los derechos del hombre. Esto es tan evidente que no hay necesidad de mencionarlo. Pero lo que sí es necesario hacer resaltar es la intensa preocupación del siglo XVIII por la idea de la virtud, la que no era otra cosa sino conformidad con el deseado modelo de armonía social. Rehusaron aceptar como inevitable el conflicto entre libertad y virtud. Por el contrario, la ecuación inevitable de la libertad con la virtud y la razón fué uno de los más acariciados artículos de su credo. Cuando la religión secular del siglo XVIII se enfrentó con este conflicto el resultado fué el gran cisma. La democracia liberal, acobardada ante el espectro de la fuerza, echó mano de la filosofía del ensayo y error. El mesianismo totalitario, por su parte, se enquistó en una doctrina exclusiva representada por una vanguardia de iluminados, cuya doctrina les justificaba del uso de la violencia contra los que rehusaban ser libres y virtuosos.

La otra, y no menos importante, causa de esta escisión, fué la cuestión de la propiedad. El impulso original de la política mesiánica no fué el económico, sino el ético y político. Aunque radicales en sus premisas teóricas, la mayoría de los pensadores del siglo XVIII temieron aplicar el principio de renovación total a la esfera económica y a la propiedad. Era, no obstante, muy difícil teorizar sobre el orden social armoniosamente racional en el que las contradicciones estaban resueltas, reprimidos los impulsos antisociales y satisfechos los deseos de felicidad de la humanidad, dejando el terreno de las empresas económicas dominado por los hechos consumados y por los llamados intereses; en una palabra, por el azar y el espíritu de ganancia de los hombres. Los pensadores del siglo XVIII se hallaron así envueltos en graves incongruencias, que trataron de superar con toda clase de trazas. La más notable fué la de los fisiócratas, una combinación de absolutismo político y *laissez faire* económico. Pretendían que las libres empresas económicas llegarían, de acuerdo con la ley de la oferta y la demanda, a producir la armonía social. Pero antes de que acabara el siglo XVIII, la secreta lógica del mesianismo político, precipitada por el levantamiento revolucionario, sus esperanzas, sus lecciones y contratiempos, convierten la religión secular del siglo XVIII de una doctrina ética, en una doctrina social y económica basada en premisas éticas. El postulado de salvación, im-

plicado en la idea del orden natural, vino a significar, para las masas excitadas por la Revolución, un mensaje, ante todo, de salvación social. El ideal objetivo de armonía social se convirtió en las aspiraciones y esfuerzos de una clase; el principio de la libertad virtuosa, en la pasión por la seguridad. Las clases poseedoras, sorprendidas y aterrorizadas por las consecuencias de la idea del orden natural, se apresuraron a sacudirse la filosofía que habían anteriormente abrazado tan de buen grado como un arma manejada en la lucha contra los privilegios feudales. El cuarto estado había tomado esta filosofía en sus manos, llenándola de un sentido nuevo. De este modo la ideología de la burguesía ascendente se transformó en la del proletariado.

El objeto de este libro es examinar las diversas fases a través de las cuales los ideales sociales del siglo XVIII se transformaron por un lado en los de la democracia totalitaria. De estas fases deben ser tenidas en cuenta tres: el postulado del siglo XVIII, la improvisación jacobina, y la cristalización del babuvismo. Ellas condujeron a la emergencia del comunismo económico, por una parte, y a la síntesis de la soberanía popular y a la dictadura del partido por la otra. Las tres fases constituyen las tres partes en que este estudio se divide. La evolución del tipo liberal de democracia queda fuera de su ámbito.

La democracia totalitaria moderna es una dictadura que descansa en el entusiasmo popular, y por eso es completamente diferente del poder absoluto dirigido por un rey que gobierne por derecho divino, o por un tirano usurpador. En tanto se trata de una dictadura basada en la ideología y en el entusiasmo de las masas, es consecuencia de la síntesis entre la idea del orden natural del siglo XVIII y la idea rousoniana de la realización y autoexpresión del pueblo. Por razón de esta síntesis, el racionalismo se convirtió en una fe apasionada. La ambigua naturaleza de la voluntad general de Rousseau, concebida como algo que, por una parte, es válido *a priori*, y por otra es inherente con la voluntad del hombre; al par algo exclusivo e implicando unanimidad, llegó a ser la fuerza conductora de la democracia totalitaria y la fuente de todas sus contradicciones y antinomias. Estas deben de ser consideradas detenidamente.

III. TOTALITARISMO DE DERECHA Y TOTALITARISMO DE IZQUIERDA

El acento de esta teoría está siempre puesto en el HOMBRE, y aquí está la nota diferencial entre el totalitarismo de izquierda, del que se ocupa este estudio, y el de derecha. Mientras que el punto de partida del totalitarismo de izquierda ha sido, y sigue siéndolo, el hombre, su ser y su salvación, el de las escuelas del totalitarismo de derecha ha sido la entidad colectiva, el Estado, la nación, o la raza. El primero permanece esencialmente individualista, atomista y racionalista aun cuando hace levantarse la clase o partido al nivel de los fines absolutos. Estos, clase o partido, son, después de todo, sólo grupos formados mecánicamente. Pero los totalitarios de la derecha operan únicamente con entidades históricas, raciales y orgánicas, conceptos completamente ajenos al individualismo y al racionalismo. Por esto las ideologías totalitarias de la izquierda siempre tienden a asumir el carácter de un credo universal, mientras que el totalitarismo de la derecha carece por completo de esta tendencia.

La razón es una fuerza unificadora, presuponiendo ser la humanidad la suma total de los individuos racionales. El totalitarismo de la derecha implica la negación de tal unidad así como una negación de la universalidad de los valores humanos. Representa una forma especial de pragmatismo. Sin suscitar la cuestión del significado absoluto de las creencias profesadas, aspira a una existencia en la que las facultades del hombre puedan, en un círculo deliberadamente limitado de espacio, tiempo y número, ser puestas en juego, mantenidas y realizadas de manera que le hagan capaz de tener lo que en nuestros días se ha llamado una experiencia completamente satisfactoria en un colectivo *élan*, reavivada por la emoción de las masas y el contacto con hazañas impresionantes; en resumen, el mito.

La segunda diferencia vital entre los dos tipos de totalitarismo está fundada en sus diversas concepciones de la naturaleza humana. La izquierda proclama la esencial bondad y perfección de la naturaleza humana. La derecha declara que el hombre es débil y corrompido. Ambas pueden predicar la necesidad de la coerción. La derecha enseña la necesidad de una fuerza como camino permanente para mantener el orden entre gentes pobres e indisciplinadas, y para adiestrarlas en actuar de una manera distinta a su naturaleza mediocre. El totalitarismo de izquierda, cuando recurre a la fuerza, lo hace con el convencimiento de que la fuerza es usada solamente con objeto de apresurar el progreso del hombre hacia la perfección y la armonía social.

Se podría decir que estas son distinciones que producen pequeñas diferencias, especialmente en cuanto a los resultados se refiere. Se puede sostener, además, que cualesquiera que hayan sido sus originales premisas, los partidos totalitarios y los regímenes de izquierda tienen, invariablemente, una tendencia a degenerar en má-

quinas de desalmado poder, cuyo acatamiento, de labios a fuera del dogma original, no es sino pura hipocresía. Ahora bien, esta es una cuestión de importancia práctica vital, y no solamente de interés académico. Si aceptáramos este diagnóstico de la naturaleza del totalitarismo de la izquierda triunfante, ¿vamos, por eso, a atribuir su degeneración al proceso inevitable de corrosión que sufre una idea cuando el poder cae en manos de sus corifeos? ¿O podríamos buscar la razón en algo más hondo, particularmente en la esencia de la contradicción entre absolutismo ideológico e individualismo, inherente al mesianismo político moderno? En cuanto se refiere a los hombres en el poder, cuando sus hechos desmienten sus palabras, ¿son hipócritas o cínicos, o son víctimas de un engaño intelectual?

Esta es una de las cuestiones que este estudio intenta investigar. Este ensayo no se refiere al problema del poder, como tal, sino a aquel otro del poder en relación con el conocimiento. Las fuerzas objetivas que favorecen la concentración del poder y la subordinación del individuo a una máquina de poder, tales como los métodos modernos de producción y los *arcana imperii* que ofrendan las modernas técnicas, están fuera del alcance de este trabajo. Las tácticas políticas de los partidos y sistemas totalitarios o las ediciones baratas de las filosofías positivistas sociales, hechas para el enjambre humano, serán consideradas no por sí mismas, sino en relación con las creencias y los estados de conciencia del hombre. Lo que es vital para la investigación presente es el elemento humano: el estremecimiento de plenitud experimentado por los creyentes de un movimiento moderno mesiánico, lo que les hace experimentar la sumisa entrega como liberación; el proceso que tiene lugar en la mente de los dirigentes, lo mismo en soliloquio o en discusión pública, cuando se enfrentan con la cuestión de si sus actos son *Dei gesta,* expresión auténtica de la causa, o de su propia y arbitraria voluntad; la fe obstinada en que, como resultado de las propias disposiciones sociales y de la educación, el conflicto entre espontaneidad y modelo objetivo, será resuelto finalmente por la aceptación de lo último sin necesidad de coerción.

IV. MESIANISMO SECULAR Y RELIGIOSO

La religión laica moderna, la democracia totalitaria, ha gozado de una ininterrumpida continuidad, como fuerza sociológica, por más de ciento cincuenta años. Ambos aspectos, su continuidad y su carácter de fuerza sociológica, necesitan ser subrayados. Uno y otro rasgo esencial nos permiten dejar a un lado las aventuras literarias que acá y allá surgieron en anteriores centurias en el reino de la Utopía, lo que no es negar la influencia de Platón, de Tomás Moro o de Campanella sobre Rousseau, Diderot, Mably o Saint-Just y Buonarroti. Si fuéramos a la caza de antecedentes, tendríamos también que prestar atención a los brotes de milenarismo en la Edad Media y en la Reforma, y especialmente en el ala extrema de la Revolución puritana del siglo XVII en Inglaterra. La coexistencia de la democracia liberal y del mesianismo revolucionario en los tiempos modernos podría, legítimamente, ser comparada con las relaciones entre la iglesia oficial y las corrientes escatológicas revolucionarias en la cristiandad durante los años de fe. Siempre corrieron, bajo la superficie de la sociedad oficial, las corrientes revolucionarias, que brotaron de vez en cuando en forma de movimientos de "pobreza evangélica", sectas heréticas y revueltas religioso-sociales. Como las dos mayores tendencias de la era moderna, así la Iglesia y los rebeldes contra ella, derivaron sus ideas de la misma fuente. Los grupos heterodoxos fueron, sin embargo, demasiado ardientes en la interpretación de la palabra divina. Rehuyeron pactar con la carne y con el "reino de este mundo", y al par no quisieron confinar el ideal de una sociedad de santos al plano exclusivamente trascendental.

Sin embargo, hay diferencias vitales entre los movimientos del milenio y el moderno mesianismo político. Los primeros fueron sucesos tan sólo esporádicos, si bien la tensión que les dió origen estaba siempre latente. Eran una llama alumbrada, pero pronto extinguida, o, a lo menos, hecha inocua para la sociedad en general. Pero la crisis podía dejar tras sí una secta. El mito podía sobrevivir, y tal vez reavivar un ascua en algún remoto lugar o en otra época. La sociedad, en general, seguía como antes, aunque no totalmente libre del miedo y de la disconformidad mental que había dejado la conflagración, y no totalmente inmune a la influencia de la nueva secta.

Había, no obstante, un principio fundamental en el milenarismo anterior al siglo XVIII que le hizo incapaz de desempeñar el papel del moderno mesianismo político: su esencia religiosa. Ello explica por qué los espasmos o movimientos mesiánicos del primer tipo terminan, invariablemente, rompiendo con la sociedad y formando sectas basadas en la adhesión voluntaria y en un ensayo de comunidad aparte. El mesianismo moderno, por su parte, ha tenido siempre la intención de producir una revolución total en la sociedad. El poder impulsor de las sectas era la palabra de Dios, la esperanza

de lograr la salvación, enfrentándose directamente sólo con Dios, sin auxilio de poderes intermedios y sin sumisión a ellos, fueran temporales o espirituales, en todo caso como parte de una sociedad igual de santos. Este ideal no es desemejante de la moderna expectación de una sociedad de hombres absolutamente libres e iguales, pero no por eso dejando de actuar con espontáneo y perfecto acuerdo. Mas, a despecho de esta superficial semejanza, las diferencias entre ambas actitudes son fundamentales. Aunque los revolucionarios cristianos luchaban por la libertad individual para interpretar la palabra de Dios, su soberano no era un hombre, sino que era Dios mismo. Buscaban la salvación personal y una sociedad igualitaria fundada sobre la ley natural, porque tenían del propio Dios que en ella podían salvarse y creían que la obediencia a Dios es la condición de la libertad humana. El punto de referencia del mesianismo moderno, por otra parte, es la razón y la voluntad humanas y su fin la felicidad terrena, lograda por medio de transformaciones sociales. La referencia es a lo temporal, pero las pretensiones absolutas. Es un hecho notable que los revolucionarios cristianos, con pocas excepciones, como Calvino, en Ginebra, y los anabaptistas, repudiaron el uso de la fuerza para imponer su propio ideal, a despecho de su creencia en el origen divino de su autoridad, mientras que el mesianismo secular, que arranca de un punto de referencia meramente temporal, ha desarrollado una fanática resolución de que su doctrina gobierne de modo absoluto en todas partes. No hay que buscar muy lejos las razones de ello.

Aun en el caso de que el principio monístico del mesianismo religioso hubiera triunfado dominando y reconstruyendo a su modo la sociedad, el resultado sería, no obstante, fundamentalmente diferente de la situación creada por el moderno "absolutismo" político. Hubieran sido vetados los compromisos que han hecho posible una sociedad en que exista la distinción ortodoxa entre el reino de Dios y el estado temporal, y como consecuencia los compromisos entre lo social y lo político habrían perdido gran parte de su flexibilidad. La marcha hacia la realización de un modelo exclusivo hubiera sido, no obstante, impedida, ya que no por la idea de la falibilidad del hombre, a lo menos por la conciencia de que la vida terrena no es un círculo cerrado, sino algo que tiene su continuación y su fin en la eternidad. El monismo mesiánico secular no está sujeto a tales restricciones. Exige que la suma total sea liquidada aquí y ahora.

El ala extrema del puritanismo inglés, al tiempo de la revolución cromweliana, llevaba todavía la impronta imborrable de la escatología religiosa. Pero es verdad que ya había adquirido rasgos modernos. Combinaba el extremo individualismo con el radicalismo social y con un talante totalitario. Sin embargo, este movimiento, lejos de ser el iniciador del mesianismo político moderno, permaneció desde el punto de vista europeo como un episodio aislado. Fué, al parecer, totalmente desconocido de los primeros representantes del movimiento que estudiamos. Mientras que los pensadores franceses del siglo XVIII y los dirigentes de la revolución tuvieron sensibilidad para la Revolución "oficial" cromweliana como una lección preventoria frente a toda dictadura militar, y un escritor cual Harrington era respetado como maestro, es dudoso que fueran muy conocidos aspectos más radicales de la revolución inglesa, ni tampoco que ésta, en definitiva, ejerciera ninguna influencia en Francia antes del siglo XIX. La influencia más fuerte sobre los poderes de la democracia totalitaria fué la de la antigüedad, interpretada a su modo. Su mito de la antigüedad fué la imagen de la libertad identificada con la virtud. El ciudadano de Esparta o de Roma era orgullosamente libre, pero al par una maravilla de disciplina ascética. Fué un miembro igualitario de una nación soberana, y al mismo tiempo no vivía ni tenía intereses extraños a la vida social.

V. CUESTIONES DE MÉTODO

Puede tal vez discreparse de la opinión de que el mesianismo político, como un postulado, precedió al conjunto de ideas económicas y sociales con las que vino a quedar en definitiva asociado. Podría decirse que es equivocado tratar al mesianismo como una sustancia que debe divorciarse de sus atributos, considerándolo totalmente separado de los acontecimientos que lo produjeron, de los instrumentos que han sido utilizados para provocarlo y de los fines concretos y de las políticas de los hombres que lo representan en cada momento. Tal procedimiento, se dirá, presupone una actuación casi mística en la historia. Es, pues, importante contestar a estas objeciones, y no tanto por su significación filosófica cuanto por la cuestión metódica que suscitan.

El tema de este estudio es un estado mental, un modo de sentir, una disposición, un conjunto informado de elementos mentales, emocionales y de comportamiento, cuya mejor manera de entenderlo es comparándolo con las actitudes que engendra la religión. Fuere lo que fuere lo que pueda decirse de la significación de los factores económicos, o de cualquier otra clase, como conformadores de las

creencias, difícilmente podrá negarse que actitudes tan omniabarcantes como éstas, una vez cristalizadas, son la sustancia real de la Historia. Los elementos concretos de la Historia, los hechos de los políticos, las aspiraciones de los pueblos, las ideas, los valores, preferencias y prejuicios de una edad, son las manifestaciones externas de la religión en el más amplio sentido.

El problema que discutimos no puede ser tratado únicamente en el plano de un razonamiento discursivo, sistemático. Pues, como en la religión, aunque puede ser también la construcción teológica parcial una maravilla de lógica, las primeras premisas, los axiomas o los postulados, es necesario que sigan siendo materia de fe. No pueden ser probados ni refutados. Pero son ellos los que realmente importan. Determinan las ideas y las acciones, y resuelven las contradicciones en una más alta identidad o armonía.

El postulado de un orden social último, lógico, exclusivamente válido, es materia de fe, no hay manera de intentar destruirlo con argumentaciones. Nunca se podrá, por lo demás, ponderar la significación que tiene para el creyente. Su fe mueve las montañas. Ahora bien, en Europa, y en cualquier lugar, desde hace siglo y medio, han existido y existen hombres y movimientos populares animados por tal fe, preparando el Día, ajustando todas sus ideas y acciones a un sistema omnicomprensivo, seguros de un final preordenado del drama histórico, en el que se resolverán todos los conflictos en una perfecta armonía. Pueden diferir los jacobinos de los babuvistas, los blanquistas de cualquier otra sociedad secreta de la primera mitad del siglo XIX, los comunistas de los socialistas, los anarquistas de todos los demás, mas todos pertenecen a una religión, religión aparecida en la segunda mitad del siglo XVIII, cuya ascensión va a ser reseñada en estas páginas. El problema más difícil de esta religión secular consiste en la antinomia de la libertad y su ideal exclusivamente mesiánico.

Compleja, intrincada y a veces magnífica, como las teorías desenvueltas por las varias tendencias mesiánicas en los últimos días, fué la fase original, asunto de este estudio,[1] en que se revelan los primeros elementos y los hilos conductores en forma cruda, ingenua y simple. Algunas de las ideas básicas, en efecto, de la última y altamente desarrollada religión secular mesiánica —especialmente, como se verá, las relacionadas con la naturaleza humana, la Etica y los principios filosóficos— son las mismas que se alumbraron en el siglo XVIII.

[1] El autor prepara una continuación del libro que el lector tiene en sus manos.

Pertenece a la naturaleza de las doctrinas que postulan modelos ideales de universalidad abstracta el ser esquemáticas y grises. Carecen de calor, de la limpidez y la riqueza que se encuentran en la vida humana y en la trama nacional. No llevan consigo las tensiones que surgen entre personalidades únicas, unas en conflicto con las otras y con lo que las rodea. No logran ofrecer el interés absorbente de una situación cuya salida se ignora, así como el método para penetrar su sentido. Pero todo esto, si bien ausente de la doctrina, nos sale al paso al estudiar las vicisitudes de la doctrina como una fuerza sociológica.

El estudio que ofrecemos no es meramente un tratado sobre teoría política ni una exposición de luchas. No se haría justicia al asunto de que se ocupa si se le tratara como si fuera un estudio de psicología individual de algunos caudillos, ni tampoco si se le analizara en términos de psicología de las masas. La religión es creación y vida humanas, y es, asimismo, un entramado en que los hombres viven. El problema aquí analizado es sólo parcialmente problema de conducta. La religión secular moderna ha de ser tratada, en primer lugar, como una realidad objetiva. Tan sólo cuando esto haya sido hecho será posible tomar en cuenta los ideales históricos e intelectuales creados por la interacción entre la religión secular y cada hombre o situación en particular. La interacción comienza a hacerse especialmente interesante cuando entra en contradicción, por una parte, con el modelo ideal impersonal y, por otra, con las exigencias de la situación particular de las personas.

Parte I

LOS ORIGENES DEL MESIANISMO POLITICO EN EL SIGLO XVIII

. . . à l'époque où l'influence de ces progrès sur l'opinion, de l'opinion sur les nations ou sur leurs chefs, cessant tout à coup d'être lente et insensible, a produit dans la masse entière de quelques peuples, una révolution, gage certaine de celle qui doit embrasser la généralité de l'espèce humaine. Après de longues erreurs, après s'être égarés dans des théories incomplètes ou vagues, les publicistes sont parvenus à connaître enfin les véritables droits de l'homme, à les déduire de cette seule vérité qu'il est un être sensible, capable de former des raisonnements et d'acquérir des idées morales.

CONDORCET

Rousseau, den ihr noch einmal über das andere einen Träumer nennt, indes seine Träume unter euren Augen in Erfüllung gehen, verfuhr viel zu schonend mit euch, ihr Empiriker; das war sein Fehler.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Dieses merkt euch, ihr stolzen Männer der That. Ihr seid Nichts als unbewusste Handlungen der Gedankenmänner die oft in demüthigster Stille euch all euer Thun aufs bestimmteste vorgezeichnet haben. Maximilien Robespierre war Nichts als die Hand von Jean Jacques Rousseau, die blutige Hand, die aus dem Schosse der Zeit den Leib hervorzog, dessen Seele Rousseau geschaffen.

HEINE

Capítulo I

EL POSTULADO DEL ORDEN NATURAL

a) EL PRINCIPIO ÚNICO

En 1755, Morelly, en *El Code de la nature,* enseñó a "levantar el velo" para que se pudiera mirar "con horror la fuente y el origen de todos los males y de todos los crímenes", y aprender "las más sencillas y hermosas lecciones de la naturaleza en perpetua contradicción con una moralidad y política vulgares". Colocó de un lado la ciencia de la moralidad natural, que señaló como la misma para todas las naciones, y era tan sencilla y evidente en sus axiomas y consecuencias, *que les mathématiques elles-mêmes;* y, de otro lado, el caos de enormes absurdos, falsos principios y fines fracasados, que presenta toda la historia de la humanidad. La aspiración de Morelly era encontrar una situación donde fuera "casi imposible para el hombre ser depravado y vicioso" y en la que el hombre pudiera ser lo más feliz posible. La fortuna, *cette prétendue fatalité,* sería ahuyentada del mundo.

Morelly arguyó como si tratara de excogitar un plan racional; pero, al mismo tiempo, pretendía que estaba nada menos que descubriendo el modelo objetivo de la realidad. Este modelo lo concibió como un mecanismo social, una "máquina automática maravillosa". Lo describió como un *tout intelligent qui s'arrangeât lui-même par un mécanisme aussi simple que merveilleux; ses parties étaient préparées et pour ainsi dire taillées pour former le plus bel assemblage.* Como cualquier ser en el mundo, la humanidad tiene *un point fixe d'intégrité* al que sube por grados. El orden natural es la última aspiración de la humanidad.

El Code de la nature, de Morelly, es el primero de la serie de escritos a los que se refiere este estudio. Fué el primer libro de los tiempos modernos que echó a volar el comunismo en una agenda de recetas, como un programa práctico, y no como una mera utopía. Llegó a ser la Biblia de Babeuf, si bien éste atribuía la obra a Diderot. Un libro sin alma, mal escrito, muy crudo en sus premisas y argumentos, no muy influyente en el período pretermidoriano de la Revolución, que describe, sin embargo, en una forma exagerada las tendencias comunes del pensamiento del siglo XVIII.

Todos los escritores políticos franceses, eminentes, de la segunda parte del siglo XVIII estaban interesados en encontrar un nuevo principio unitario de la existencia social. Imprecisos en cuanto a la naturaleza misma del principio, todos ellos coincidieron en el postulado que a tal principio se refería. Las fórmulas solamente difirieron en lo que subrayaban. Algunas de estas diferencias merecen ser aclaradas.

Helvetius, que subrayó principalmente el utilitarismo, del que fué, en su *De l'Esprit* (1758) el primer maestro, y Holbach, escribiendo hacia 1770 y predicando el determinismo materialista, ambos postularon una clase de pragmatismo cósmico, del que el orden social era solamente una réplica. La estructura del mundo es tal, que si la sociedad estuviera perfectamente equilibrada, todo lo que es verdad sería también socialmente útil, y todo lo que es útil sería también virtuoso. Nadie sería vicioso, excepto los locos, y nadie sería desgraciado sino el ignorante y el malvado; en otras palabras, quienes se atrevieran a rebelarse contra el necesario orden natural de cosas.

Mably, quien, como Morelly, fué en último término un comunista, y que, por tanto, tuvo una imagen inconmovible del modelo natural deseado, en contraste con la vaguedad del postulado utilitario, se esfuerza por encontrar una certeza científica en los asuntos sociales y humanos. Creyó que la política podría progresar desde ser una ciencia fundada en conjeturas hasta ser una ciencia más exacta, una vez que se hubieran explorado los escondrijos del corazón y de las pasiones humanas, y definido un sistema científico de ética.

Condorcet, escribiendo en el momento cumbre de la Revolución, en 1793, cuando estaba escondido y próximo a morir víctima del triunfo de sus ideas, resumió de la manera más conmovedora la hazaña de su siglo, alegando que éste había entrado en posesión de un instrumento universal, "igualmente aplicable a todos los campos del esfuerzo humano". El mismo instrumento era capaz de descubrir aquellos principios generales que forman las necesarias e inmutables leyes de la justicia, de descubrir los motivos que "mueven la conducta de los hombres probos y de establecer la verdad de la filosofía natural, de examinar los sucesos de la historia y formular las leyes del gusto". Una vez que se aplicara este instrumento a la moral y a la política, se daría a aquellas ciencias un grado de certidumbre un poco inferior al que se obtenía en las ciencias naturales. Este último esfuerzo, alegó Condorcet, había puesto una barrera eterna entre la raza humana y los "antiguos errores de su infancia". La analogía con las aspiraciones del materialismo dialéctico en el siglo siguiente es evidente.

Colocado en este contexto, Rousseau ocupa una posición peculiar. Arrancó del mismo punto de partida que los otros. Quiso investigar la naturaleza de las cosas, del derecho, la razón y la justicia en sí mismos, y del principio de la legitimidad. Los hechos y acontecimientos no se daban por supuestos ni se consideraban naturales si no estaban conformes con un modelo universalmente válido, incluso aunque tal modelo no hubiera existido nunca. Y, sin embargo, Rousseau no intentó unir su orden social ideal con el sistema universal y su principio omniabarcante. Un poderoso *fiat* suscita, según él, la entidad social, cualquiera que sea su nombre: el Estado, el contrato social, la soberanía o la voluntad general. La entidad es autónoma, aunque tuviera antecedentes o un punto de referencia externo. Se basta a sí misma. Es fuente y hacedora de todo valor moral y social; y, sin embargo, tiene una significación absoluta y un fin. Hay que subrayar un cambio vital que va desde el principio del conocimiento al imperativo categórico. El principio único de los *philosophes*, que todo lo explica y determina, del que se pueden deducir todas las ideas, se transformó en Soberano, que por definición no puede engañar o perjudicar a ninguno de sus ciudadanos. El hombre no tiene otras normas que las establecidas por el contrato social. Recibe su personalidad y

todas sus ideas de él. El estado ocupa el lugar del punto absoluto de referencia comprendido en el principio universal. Las implicaciones de este cambio se examinarán más tarde.

El pensamiento del siglo XVIII, que preparó el campo para la Revolución francesa, se le puede considerar en tres aspectos diferentes: primero, crítica del antiguo régimen, sus abusos y absurdos; segundo, las ideas positivas acerca de un sistema más racional y más libre de administración, tales como, por ejemplo, las ideas sobre la separación de poderes, la situación de la justicia, y un sano sistema de impuestos; y, por último, la vaga esperanza mesiánica unida a la idea del orden natural. Se debe a este último aspecto el que la crítica social y política en los escritos del siglo XVIII siempre parezca que apunta mucho más allá de las peticiones e injusticias concretas e inmediatas. Se ha dicho muy poco directamente, acerca, por ejemplo, de los abusos feudales o de los errores particulares, y mucho, aunque vagamente, acerca de los principios eternos, de las primeras leyes de la sociedad, y de la esclavitud de la humanidad por las clases directoras y explotadoras, de los que poseen y de los desposeídos que han venido al mundo en contradicción con los dictados de la naturaleza. Un dinamismo incalculable era inmanente a la idea del orden natural.

Cuando la Revolución vino a ensayar las enseñanzas del siglo XVIII, la creencia de una inminente y total renovación fué universal. Pero mientras que para la mayor parte la idea del orden natural predicada por los *philosophes* apareció como una idea que servía de guía y punto de referencia, a la que uno se aproximaba sin alcanzarla nunca, para los elementos ardientes llegó a estar cargada de un poder dinámico que no se podría contener hasta que no hubiera recorrido toda su inexorable carrera. Y esta carrera no parecía tener límites.

Fácil es imaginar el horror de quienes oían a Robespierre en la Convención, cuando, deseosos de conocer a dónde conducían todas las purgas y todo el terror, tomadas todas las medidas posibles, republicanas y populares, y aplicadas las más duras represalias contra los contrarrevolucionarios, acababan oyendo decir al "Incorruptible" que su propósito era establecer finalmente el orden natural y las promesas de la filosofía. Había, en el alegato de Babeuf al Consejo en Vendôme, algo que extrañamente recordaba

a los revolucionarios evangélicos medievales cuando traían a cuento el Sermón de la Montaña frente a los dignatarios de la Iglesia. ¿No se había enseñado que el orden natural traería la felicidad universal? Y si la Revolución había fracasado en realizar esta promesa, ¿podía pretenderse que estaba terminada? Los sobrevivientes de la Gironda, reinstalados en el poder tras la caída de Robespierre, quienes en 1792 aún usaban el mismo vocabulario que éste y constantemente apelaban a la naturaleza y a sus leyes, hubieron de aprender la terrible lección del año II de la República. Y fué precisamente de la interna certeza de la existencia de un orden natural y totalmente racional y justo, de donde había de nacer el socialismo científico y la idea de una revolución total.

Sin embargo, ya a fines de 1792, un girondino "liberal" empezó a alarmarse. Salle escribía a Dubois-Crancé:

"Los principios, en su abstracción metafísica y en la forma en que constantemente se centralizan en esta sociedad, no pueden servir de fundamento a un gobierno; un principio no puede ser rigurosamente aplicado a una asociación política por la simple razón de que un principio no admite imperfecciones. Ahora bien, hágase lo que se haga, los hombres son imperfectos. Aún digo más; me atrevo a decir, y a la verdad en el mismo espíritu de Rousseau, que el estado social es una continua violación a la voluntad de la nación concebida en sus relaciones abstractas. ¡Cuáles podrán ser las consecuencias de estas imprudentes declaraciones que toman esta voluntad como base dada sin más! La cual base, so pretexto de la soberanía completa y total del pueblo, no quiere sufrir restricción legal alguna. Quieren presentar siempre al hombre a imagen de un ángel, deseosos de descubrir lo que le va bien; ignoran lo que realmente es, quieren persuadir al pueblo de que es suficientemente sabio, pero le dispensan del esfuerzo para conseguirlo.

"Si quieres tú, aplaudiré la quimera de perfección que persiguen, pero dime, ¿no es lo más probable que lo conviertan en una bestia feroz?"

b) LA RELIGIÓN SECULAR

Los *philosophes* del siglo XVIII jamás dudaron de que estaban predicando una nueva religión. Hicieron frente a un enemigo poderoso. Pretendía la Iglesia ofrecer un punto absoluto de referen-

cia para el hombre y la sociedad. También pretendía que había una última y omniabarcante unidad de la existencia humana que permanecía la misma a través de todos los estadios de la vida social y humana. La Iglesia acusaba a la filosofía profana de destruir estas dos condiciones esencialísimas de la moralidad pública y privada, y, por tanto, de minar la misma base de la ética y de la propia sociedad. Si no existe Dios, si no hay sanción trascendental, ¿en razón de qué obrarán los hombres virtuosamente? La filosofía del siglo XVIII no sólo aceptó el reto, sino que volvió la acusación contra la Iglesia misma. Los *philosophes* sintieron el desafío tan agudamente que, como lo afirmó Diderot, miraron como su deber sagrado demostrar no solamente que su moralidad era tan justa y buena como la ética religiosa, sino aún mucho mejor. Holbach se esforzó en probar que el principio materialista constituía una base mucho más fuerte para la ética que el principio de "la espiritualidad del alma", por muchas pretensiones que éste tuviera. Gran parte del pensamiento del XVIII tomará un aspecto diferente del usual si se tiene constantemente a la vista que si bien es una filosofía de protesta, de revuelta y espontánea libertad tuvo, además, como ya he señalado, una intensa conciencia de su aspiración a establecer las nuevas garantías de la cohesión social y de la moralidad. Los *philosophes* estaban verdaderamente ansiosos de demostrar que no eran ellos, sino sus oponentes, los anarquistas desde el punto de vista del orden natural.

La línea filosófica de ataque a la Iglesia fué, independientemente del punto en que señaló la no verdad histórica de la Religión revelada, la condenación de la misma como fuerza sociológica. Introducía criterios "imaginarios" y heterogéneos en la vida del hombre y de la sociedad. Los mandamientos de la Iglesia eran incompatibles con las exigencias de la sociedad. La contradicción era dañosa para ambos y totalmente desmoralizadora. La una predicaba el ascético apartamiento del mundo, la otra se preocupaba de las virtudes y de la salud de la sociedad. Se enseñaba al hombre a trabajar por la salvación de su alma, pero su naturaleza le ataba a la tierra. La religión le enseñaba una cosa, la ciencia otra. La ética religiosa sería completamente inefectiva allí donde no hubiera una fuente de mal. La promesa de la eterna recompensa y la amenaza del castigo eterno eran demasiado

remotos para tener una influencia real en la conducta humana. Estas sanciones engendraban, en el mejor de los casos, hipocresía. Donde tenían éxito las enseñanzas de la Iglesia producían el anonadamiento de lo humano, como en el monasticismo y el ascetismo, o la intolerancia cruel de las guerras de religión. Además, las enseñanzas "imaginarias" y los ideales de la Iglesia daban pábulo y justificaban los intereses tiránicos disfrazados, tan dañosos a la sociedad en general. Rousseau, Morelly, Holbach, Diderot, Condorcet, para no mencionar a Voltaire, eran unánimes en su insistencia en la naturaleza homogénea de la moral. Algunos, los volterianos y ateos, hablaban como si existiera un complot deliberado contra la sociedad, cuando atacaban las pretensiones de la ética religiosa. Otros, como Rousseau, ponían todo el acento en los principios, ante todo en el principio de la unidad social: no puedes ser un buen ciudadano y un cristiano al mismo tiempo, una y otra lealtad chocan.

"Solamente podemos esperar del cuerpo legislativo, escribió Helvetius, una religión benéfica." "Vístanse los sagaces ministros con poderes temporales y espirituales, y toda contradicción entre la religión y las ideas patrióticas desaparecerá... el sistema religioso coincidirá con la prosperidad nacional... las religiones, el instrumento habitual de la ambición sacerdotal, se convertirían en la felicidad del público."

Lo mismo enseñó Holbach, y aunque Rousseau y Mably disputaron acerbamente con los dos ateos materialistas, no había un desacuerdo de fondo entre ellos. Pues para ellos la consideración vital no era realmente la existencia de un ser divino sino las garantías de la ética social. Rousseau, el maestro de Robespierre, y Mably, cuyas ideas religiosas hicieron tan honda impresión en Saint-Just, estaban más cerca de las ideas bíblicas hebreas y de las paganas clásicas que de las cristianas. La idea judaica de Robespierre acerca de la Providencia cubriendo con sus alas la Revolución era consecuente con la opinión del siglo XVIII de que el drama moral se representa exclusivamente bajo el juicio de la naturaleza dentro del edificio de las relaciones sociales. Ningún pensador del siglo XVIII reconoció distinción alguna entre ser miembro del reino de Dios y ciudadano de un estado terreno, en el sentido en que lo hicieron los cristianos. Si como en conjunto el siglo XVIII

creyó, en el espíritu del Antiguo Testamento, que premios y castigos debidos a las acciones de una generación pasaban a la posteridad, o si, como Rousseau y Mably, pensó que era cada individuo el que tenía que presentarse a juicio para ser castigado o recompensado como alma individual, el caso es que las únicas virtudes y los únicos pecados tenidos en cuenta eran los de sentido social.

La sola diferencia entre Helvetius y Holbach, por una parte, y Rousseau y Mably, por otra, era que, según los materialistas, la legislación y las modificaciones sociales bastaban para asegurar la conducta moral, mientras que Rousseau y Mably temían que el hombre pudiera eludir la ley. Era, entonces, vital que los hombres recordaran que, aun eludiendo al magistrado, tendrían siempre que rendir cuentas ante un alto tribunal. No era menos importante que el desgraciado y el perseguido no desesperaran de la justicia, aunque les falte en la tierra. Rousseau, yendo más allá de los límites del racionalismo mecánico materialista, escuchó a la antigüedad. Se sintió intimado por el sentido antiguo de reverencia hacia la idea de la Divinidad protegiendo la ciudad-estado e imbuyendo todos los actos de su vida con un sentido solemne. Le fascinaban la pompa y la emoción del culto colectivo patriótico en las fiestas religiosas nacionales, en los juegos y en las manifestaciones públicas, mientras que Mably estaba convencido de que la religión no era posible sin formas externas, sin ritos e instituciones fijas.

Los artículos de la religión civil de Rousseau, fuera de los que atañían a la existencia de la Divinidad y la inmortalidad del alma, no diferían de hecho de "los principios que son eternos e invariables, deducidos de la naturaleza del hombre y de las cosas, y semejantes a las proposiciones de la geometría, es decir, capaces de la más rigurosa demostración", sobre los que Helvetius creía que había de fundarse la religión universal. Se refieren a las leyes del Estado y a los puntos fundamentales del Contrato Social. No era sólo el teísmo el que obligaba a Rousseau a hacer de la creencia en la Divinidad una necesidad social. Era también el hecho de que su camino y el de Mably diferían del de los racionalistas en un punto fundamental, ya indicado. El ideal armónico social de Helvetius, Morelly y Holbach era materia de conocimiento. No había sino conocerlo y aplicarlo. En el caso de Rousseau y Mably era un imperativo categórico, asunto de la voluntad. Los materialistas

deterministas tenían confianza en que el conocimiento determinara la acción. No así Rousseau y Mably, que mantenían diferente actitud frente a la naturaleza humana y tenían un hondo sentido del pecado. Por eso Rousseau se encontró impelido a pedir la pena capital para quien no creyera en la religión civil, y Mably quería desterrar a todos los ateos e incluso a los deístas, que pretendían que la religión del corazón era todo cuanto necesitaban. Es preciso, pensaba, que el hombre esté educado en el temor de Dios, y hecho a experimentar constantemente el miedo.

Mucho se ha hablado de la contradicción entre el capítulo sobre la religión civil del *Contrato social* y la *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*. La última sería un golpe a los materialistas en tanto plantea en términos del pensamiento filosófico el problema de la existencia de una deidad personal. Ahora bien, la intensa y directa relación entre Dios y el vicario saboyano no implican necesariamente una refutación de la autosuficiencia de la religión de la sociedad. Este hubiera sido el caso si Estado y Sociedad hubieran sido considerados como inventos puramente humanos. Pero si el Estado y la Sociedad son, como en el caso de Robespierre, tomados como existentes bajo la personal providencia de Dios, tal en la sociedad judía antes del Exodo, y si la relación entre Dios y el hombre, diferentemente en este caso de lo enseñado en el Antiguo Testamento, no comporta una organización jerárquica y un sistema de leyes y deberes ajenos a la obra de las instituciones y leyes sociales, entonces el sentido puramente religioso de veneración y patriótica piedad no solamente no tiene porqué chocar, sino que, probablemente vendrá, a fusionarse con el tipo de misticismo de Robespierre. No hay otros sacerdotes que los magistrados; ceremonial religioso y patriótico son lo mismo, y servir a la nación es servir a Dios.

c) APRIORISMO Y EMPIRISMO

La fe en un orden natural y en principios inmutables y universales sacados de aquél, fué la causa de la casi universal oposición, en la segunda parte del siglo XVIII, a la idea central del pensamiento de Montesquieu, a despecho de la alta estima en que el padre de la idea de la virtud republicana era tenido.

La falta de inteligencia de la evolución real de las formas sociales fué tan grande en Morelly, que éste creyó que el *Espíritu de las Leyes* era un escrito didáctico, cuyo objeto era dar a conocer los cambios y locuras de la humanidad desde el momento en que se desvió del estado de naturaleza.

Según Sieyès, la política es un arte, y no una ciencia descriptiva como la física. Su objeto es planear, crear la realidad y hacerlo según un modelo permanente. Sieyès mantenía que la ley natural era lo antiguo, mientras eran lo nuevo los errores de las sociedades actualmente existentes. Diderot no pensó en que el conocimiento de la historia necesitaría preceder al de la moralidad. Le parecía más útil y conveniente alcanzar una idea de lo justo y de lo injusto "antes de poseer un conocimiento de las acciones y de los hombres a quienes se debe aplicar".

La respuesta de Rousseau a Montesquieu fué poner el acento en el "se debe" en vez de en el "por qué". En el tan citado pasaje del *Emilio*, dice Rousseau que Montesquieu hubiera sido el único hombre capaz de crear la "grande e inútil" ciencia de la política, o mejor, el derecho político, pero que, desgraciadamente, se contentó con tratar de las leyes positivas de los gobiernos establecidos de hecho, *et rien au monde n'est plus différent que ces deux études*. Las propias alusiones de Rousseau al relativismo de las diferentes circunstancias geográficas no afectan a su actitud general. No son más que, al parecer, el necesario tributo que se siente obligado a pagar a la geografía política; y, en efecto, estas referencias ocurren cuando se trata de asuntos económicos.

Condorcet, como Rousseau, pensó que Montesquieu hubiera hecho mejor si no se hubiera empeñado en hallar "las razones de lo que existe en vez de buscar aquéllas de lo que debe ser".

Más interesante y menos notado es la crítica que el siglo XVIII hizo de Montesquieu atribuyéndole su relativismo a haber dado preferencia a los factores geográficos sobre los humanos. La suposición que yace bajo esta crítica —punto que luego desarrollaré— es la idea de que mientras las condiciones objetivas conducen a la variación, la naturaleza humana se mantiene uniforme. Incluso Montesquieu —nunca un Montesquieu del todo, como Marx tampoco un marxista siempre— creyó en unas leyes naturales derivadas de lo íntimo del ser humano como una constante e inmutable cualidad.

Helvetius y Mably mantenían que la tesis de Montesquieu estaba viciada por su fracaso en no reconocer que la psicología humana era el único factor vital en la formación de los sistemas políticos.

Condorcet y otros pusieron el acento en los derechos del hombre como la condición de un sistema social exclusivo. Su crítica debe ser entendida en vista de su comparación entre la Revolución francesa, los sistemas políticos de la antigüedad y los Estados Unidos de América. Ahora podemos ver más claro el caso de la política racionalista y el empirismo político desde el lado de la filosofía francesa del XVIII. Condorcet hace objeciones al empirismo de la antigua filosofía política griega. Fué una ciencia de hechos, pero no una verdadera teoría fundada en principios generales, los universales de la razón y la naturaleza. Los pensadores griegos tendían menos a extirpar las causas del mal que a destruir sus efectos oponiendo unas causas a otras. En dos palabras, en vez de aplicar una cura sistemática y radical, intentaron paliar los prejuicios y los vicios, jugando con ellos y enfrentándolos hasta suprimir sus efectos. Ningún esfuerzo se hizo para anularlos o suprimirlos. El resultado fué que tales políticas deformaron, descarriaron, brutalizaron, irritaron a los hombres en vez de refinarlos y purificarlos. Condorcet parece que se aproxima a la condenación de Morelly de lo que hoy sería llamado reformismo: el esfuerzo perenne, con palabras del *Code de la nature*, por perfeccionar lo imperfecto. Pretendía Morelly que este procedimiento no hacía sino complicar la cadena de los males, descarriar al pueblo y matar la energía para una reforma radical.

Como todos sus predecesores del siglo XVIII, basaba Condorcet su idea de una reforma radical sobre las inmutables necesidades de la naturaleza humana, lo que era decir que los derechos del hombre se derivaban de aquéllas. Creyó que los griegos tuvieron conciencia de aquellos derechos, pero no lograron comprender su coherente estructura, su profundidad, su extensión y naturaleza real. Veían en ellos, como a la verdad era el caso, una herencia, una serie de derechos heredados, y no una obra objetiva y coherente.

Ni siquiera la Revolución americana tuvo cabal conciencia de éstos principios. Los americanos todavía no habían adquirido principios suficientemente invariables para dejar de temer que los legisladores pudieran introducir en las instituciones políticas sus principios particulares y sus pasiones. Su objeto no sería aún, en consecuencia, construir sobre la firme, permanente base de la naturaleza y sobre las máximas universales una sociedad de hombres iguales y libres; se habían contentado con dictar "leyes para los miembros hereditarios", es decir, dentro del contexto de las realidades de hecho y de lo conveniente. El sistema americano ofrecía, por tanto, un ejemplo de la busca de un medio entre la oligarquía de los ricos y la veleidad de los pobres que invita a la tiranía. La Revolución francesa marca el punto absoluto del cambio. "Llegamos al período en que la filosofía gana una influencia sobre las clases pensantes, y éstas sobre el pueblo y sus gobernantes que, dejando de ser gradual, produce una revolución en la masa entera de ciertas naciones y, por tanto, un recurso seguro, por así decirlo, a la revolución general que un día abrazará a toda la especie humana... después de edades de error, después de errar en todos los laberintos de las vagas y defectuosas teorías, los escritores... al fin alcanzan el conocimiento de los verdaderos derechos del hombre... deducidos del mismo principio... un ser dotado de sensación, capaz de razonar... leyes deducidas de la naturaleza de nuestro propio sentimiento... de nuestra constitución moral."

Comparada la Revolución francesa con la americana, había sido un acontecimiento de muy diferente alcance. Había sido una revolución total en el sentido de que no quedó esfera ni aspecto de la humana existencia que no tocara, mientras que la revolución americana había sido un cambio puramente político. Además, mientras que la Revolución francesa había entronizado la igualdad y llevado a cabo una transformación política basada en la identidad de los derechos del hombre, la revolución americana se había contentado con lograr un equilibrio de los poderes sociales, equilibrio basado en la desigualdad y el compromiso.

Fué esta humana *hubris* [1] y presunción de creer que el débil

[1] Vocablo griego que significa *insolencia*, orgullo. Está aceptado en el diccionario inglés (N. del T.).

hombre es capaz de realizar un esquema de cosas con sentido absoluto y total, la que de un lado provocó algunos de los más elocuentes pasajes de Burke y de otro llevó a José de Maistre, a Bonald y a su escuela a proclamar la idea del absolutismo teocrático.

Capítulo II

LA SOCIEDAD IDEAL Y LA LIBERTAD (HELVETIUS Y HOLBACH)

a) IDENTIDAD DE LA RAZÓN

Ahora llegamos al nudo de nuestro problema: la paradoja de la libertad. El argumento de batalla de los maestros del sistema natural fué que los poderes existentes y sus defensores teóricos, por ignorancia o malicia, no prestaban atención a la naturaleza humana. Todos los males, vicios y miserias, se debían al hecho de que el hombre no había consultado su verdadera naturaleza o no había podido hacerlo por ignorancia, ignorancia que era fomentada y mantenida por los intereses consagrados. Si hubiera examinado su propia naturaleza, hubiera descubierto en ella una réplica del orden universal. Al obedecer a los postulados de su propia naturaleza, hubiera obrado de acuerdo con ellos, es decir, de acuerdo con las leyes de la Naturaleza, y evitado todos los embrollos y contradicciones en que la historia le ha envuelto.

Ahora bien, la paradoja es que la naturaleza humana, en vez de ser mirada como la del obstinado, inmanejable e indócil Adán, es presentada como vehículo de uniformidad y como la garantía de esta misma uniformidad.

La paradoja se basa en premisas filosóficas. Hay mucha confusión respecto al parentesco filosófico de los *philosophes* del siglo XVIII. El caso se hace más dificultoso porque los *philosophes* no eran filósofos en el estricto sentido de la palabra. Eran eclécticos. Eran tanto herederos de Platón y Descartes como alumnos de Locke y Hume, del racionalismo filosófico, como del escep-

ticismo empírico, de Leibnitz y del asociacionismo de Condillac. Ni siquiera el fundador del utilitarismo, Helvetius, o uno de los más importantes maestros del materialismo, como Holbach, puso jamás en claro su posición de una manera inequívoca. Pero nos es preciso resumir y concordar cuanto los pensadores del siglo XVIII tuvieron en común en sus premisas básicas en lo que atañe a la presente investigación.

Siguiendo los pasos de Descartes, creyeron los *philosophes* en la objetividad de la verdad descansando en sí misma y asequible a ser conocida por el hombre. Para Holbach, la verdad era la conformidad de nuestras ideas con la naturaleza de las cosas. Helvetius creía que las más complicadas proposiciones de la metafísica podrían reducirse a cuestiones de hecho, como que lo blanco es blanco y lo negro, negro. La naturaleza se las ha arreglado de modo que exista una correlación directa e infalible entre los objetos y nuestros poderes cognoscitivos. Helvetius, Holbach y Morelly dicen repetidamente que el error es sólo un accidente. Todos podríamos ver y juzgar rectamente si no fuera por la ignorancia o las pasiones particulares y por los intereses que ciegan nuestro juicio, todo ello resultado de la mala educación o de la influencia de los intereses consagrados, ajenos a la verdadera naturaleza del hombre. Todo hombre es capaz de descubrir la verdad si se le presenta debidamente. Cada miembro del *Soberano*, de Rousseau, está inclinado a querer la voluntad general, pues la voluntad general no es sino el último resorte de que echa mano la verdad cartesiana.

Va, incluso, Helvetius hasta negar la diferencia innata de habilidad o talento. No son sino productos de las circunstancias y del azar. Una educación uniforme, situar a los niños en condiciones similares hasta donde sea posible, sujeción exacta a las mismas impresiones y asociaciones, y todo ello reduciría las diferencias de talento y habilidad a un mínimum. Y ¡con qué vehemencia fué mantenida esta teoría por los revolucionarios igualitarios, especialmente por Buonarroti! El genio puede criarse y podemos multiplicar los hombres de genio según un plan, enseñó Helvetius.

Al par racionalistas y empiristas, los pensadores del siglo XVIII no sentían la incongruencia de vanagloriarse de que, en contraste con sus oponentes, ellos basaban sus teorías tan sólo en la expe-

riencia. Nunca se cansaron de instar al pueblo a observar y estudiar al hombre a fin de aprender cómo se conduce y cuáles son sus necesidades reales. Pero este empeño en el empirismo no estaba dirigido contra el racionalismo, sino únicamente contra la religión autoritaria y revelada. Su empirismo estaba viciado por la premisa racionalista del Hombre *per se,* de la naturaleza humana como tal, en definitiva dotada de un único atributo unificador, la Razón, o tal vez de dos: Razón y amor de sí.

Si hay un ser que sea el hombre en sí y si todos nosotros, cuando nos despojamos de nuestras accidentales características, participamos de la misma substancia, entonces un sistema universal de moral, basado en el menor número de los más simples principios, se convierte no sólo en una posibilidad evidente, sino en una certeza. Tal sistema sería comparable por su precisión a la geometría, y los más queridos sueños de los filósofos, desde Locke, haríanse verdad. Si este sistema universal de ética es asunto de conocimiento intelectual, y si es completamente seguro que la naturaleza tiende a que el orden moral sea su finalidad y conduzca a la felicidad, se hace totalmente claro que todos los males que existen, todo el caos y toda la miseria, son debidos simplemente al error y a la ignorancia.

Ahora bien, el hombre no es sólo una criatura de razón, sino también de personales pasiones que no pueden predecirse. "¿La simplicidad y uniformidad de tales principios se pondrán de acuerdo con las diferentes pasiones de los hombres?" A esta cuestión, que se plantea Helvetius, se contesta él mismo diciendo que, por diferentes que puedan ser los deseos de los hombres, su modo de ver las cosas es el mismo.

No hay por qué aceptar una real negativa del individuo a someter su apasionada naturaleza a la razón, como un hecho que es preciso dar por supuesto y que siempre tendrá lugar. Aquí la filosofía del siglo XVIII fué inmediatamente ayudada por la psicología asociacionista de Condillac, enraizada en Locke. El alma es en su nacimiento una *tabula rasa,* sin ideas características, sin vicios innatos. Todo está formado por la educación, el medio y la asociación de ideas e impresiones. El hombre es una criatura maleable. Por naturaleza no es ni bueno ni malo, más bien bueno, en cuanto se acomoda a lo que la naturaleza pretende hacer de él.

Toda su maldad real y todos sus vicios son resultado de malas instituciones y pudiera rastrearse hasta el "primer eslaboncillo" de los males, el error fatal original, según Morelly y Holbach le llamaron: la idea de que el hombre es malo. Las instituciones y leyes asentadas sobre esta premisa fueron calculadas para aherrojar al hombre y sus legítimas aspiraciones. Obraron como un irritante e hicieron malo al hombre, lo que vino luego a justificar los métodos opresivos.

El hombre es un producto de la educación. La educación, en el más amplio sentido de la palabra, incluyendo desde luego las leyes, es capaz de reconciliar al hombre con el orden moral universal y con la verdad objetiva. Puede enseñarle a arrojar de sí las pasiones e incitaciones que obran en contra del armonioso ideal, desarrollar en él las pasiones útiles a la sociedad. En una sociedad de la que haya sido excluída la Iglesia y que trate la utilidad social como el único criterio de juicio, la educación, como todo lo demás, ha de enfocarse dentro del sistema de gobierno. La educación es asunto de Gobierno. Helvetius, Holbach, Mably, los fisiócratas y otros más, del mismo modo que Rousseau, creyeron que, en último término, el hombre no era nada sino el producto de las leyes del Estado, y que nada existía que un Gobierno no pudiera hacer para formar al hombre. Helvetius estuvo fascinado por el poder y la grandeza del fundador de una orden monástica, por haber sido capaz de coger al hombre en bruto y someterlo a leyes, y, de entre el laberinto de tradiciones y circunstancias acumuladas, conformarlo como si fuera de arcilla. El adorado legislador, de Rousseau, no es otra cosa que un gran educador.

b) EL INTERÉS PROPIO

El problema del propio interés del hombre es el punto central de la teoría. *Prima facie,* el amor del hombre a sí mismo se piensa que es la roca sobre la que pueda fundarse cualquier modelo social armonioso. Los pensadores del XVIII declararon que era el más importante tesoro de la cooperación social. Lo saludaron como el más precioso regalo de la naturaleza. Sin deseo de felicidad y placer, caería el hombre en la pereza y en la indiferencia. En ello

estaban conformes Helvetius, Rousseau, Morelly, Mably, Holbach y otros. Sin deseo de felicidad y de placer, nunca hubiera alcanzado su perfeccionamiento; mas éste sólo puede llevarse a un más alto grado dentro de una sociedad organizada, y merced a las interrelaciones mantenidas por el propio deseo de felicidad.

El amor de sí mismo es la única base de la moralidad, porque es el elemento más real y vital del hombre y de las relaciones humanas. Por tanto, ofrece un modelo simple y seguro para juzgar de cómo la gente tendría que actuar y qué es lo que la satisfaría. El amor de sí mismo está, como lo definió Morelly, por su naturaleza, indisolublemente unido con el instinto de benevolencia, y de este modo juega en la esfera de las relaciones sociales el mismo papel que la ley de gravitación de Newton en el mundo físico. Según Helvetius y Holbach, la naturaleza se las ha arreglado para que el hombre no pueda ser feliz sin la felicidad de los otros y sin hacerlos felices. No solamente porque necesita la contemplación del espectáculo de la felicidad ajena para sentirse él mismo feliz, sino porque también, a causa del pragmatismo cósmico, nuestras carreras vitales y nuestros intereses están tan ligados en una unidad superior, que al trabajar el hombre por su propio bien, inevitablemente ayuda a los demás, y a la sociedad. Holbach llama al hombre vicioso un mal calculador. La virtud no es más que una elección sabia de lo que es realmente útil a cada uno y al par a los demás. La razón es la capacidad intelectual de hallar la elección justa, mientras que la libertad es el conocimiento práctico de lo que es conducente a la felicidad y la posibilidad de obrar en consecuencia. No se requiere ningún sacrificio del interés propio; al contrario: el legislador que pida tal sacrificio es, según Mably, un loco. Lo que sí se puede pedir al individuo es que abandone las ventajas inmediatas en vista de ganancias más sólidas y permanentes en el futuro... Puede ser realmente invitado a ceder, a entregar algunos intereses egoístas a la sociedad para incrementar la solidez del todo, del bien completo incorporado al bien social, del que su propio particular interés, inevitablemente, fluye. En definitiva, si los intereses de grupo son eliminados dentro de la sociedad y reemplazados por un interés general, deducido de la naturaleza humana, común en grado igual a cada uno, el interés general no viene a ser otra cosa que el interés de cada uno en general. El interés real del hombre es inmanente al bien común social.

El egoísmo y el vicio no compensan. Con palabras que recuerdan a Platón, Holbach habla de una armonía del alma que produce la felicidad, y que tiene realidad cuando el hombre está en paz consigo mismo y con su medio. El hombre destrozado por las pasiones, atormentado por el deseo, deshecho por el fracaso, perseguido por heterogéneos impulsos, halla su armonía perturbada y se convierte en un miserable. Dicho en una palabra, incluso desde el punto de vista utilitario, la virtud recompensa por sí misma. El hombre virtuoso, como nunca se cansan de repetir nuestros autores, no puede dejar de ser feliz. El hombre más feliz es el que se da cuenta de que su felicidad consiste en su autoadaptación al orden necesario de las cosas, es decir, a la prosecución de la felicidad en armonía con los demás. Toda miseria es producto de un vano intento de obcecarse contra el orden natural del cual jamás los hombres pueden apartarse sin propio peligro. Toda miseria y todo vicio viene, como señala Rousseau, de la preferencia que dan los hombres a su *amour propre* sobre su *amour de soi*, que es el amor legítimo.

Lo que es útil es virtuoso y verdadero. No exactamente en el sentido de un pragmatismo limitado que ciertamente pretende producir resultados en una limitada esfera. La razón está en el llamado pragmatismo cósmico. Todo está llamado a cumplir su fin, y la propiedad de cada cosa está demostrada en sus resultados. Su aptitud es también su verdad, ya que el universo es simultáneamente un sistema de verdades y una maravillosa máquina dispuesta para obtener resultados.

El modelo de la armonía social no puede ser abandonado a su propio funcionamiento. Los propósitos de la naturaleza requieren disposiciones especiales para ser alcanzados. La natural identificación de los intereses necesita ser reproducida por la identificación artificial de los intereses.

La tarea del legislador es producir la armonía social, es decir, reconciliar el bien personal con el bien común. El legislador, como dice Helvetius, tiene que descubrir los medios de poner al hombre en la necesidad de ser virtuoso. Esto puede llevarse a cabo con la ayuda de instituciones, leyes, la educación y un sistema apropia-

do de recompensas y castigos. El legislador, operando sobre el instinto del amor de sí mismo del hombre, es capaz de forzarle a ser justo con los demás. Puede dirigir las pasiones humanas de tal modo que, en vez de ser destructivas, lleven a dar buenos frutos. El objeto de las leyes es enseñar al hombre su verdadero interés, que no es, después de todo, sino otro nombre de la virtud. Todo esto puede ser hecho con tal que exista una clara y efectiva distribución de recompensas y castigos. Un sistema idóneo de educación, en el más amplio sentido del vocablo, debe fijar firmemente en las mentes de los hombres la asociación de la virtud con la recompensa, y la del vicio con el castigo, teniéndose como tales la aprobación y la repulsa públicas. "Todo el arte de esta sublime arquitectura consiste en hacer leyes que sean lo bastante sabias y hábiles para conducir mi amor de mí mismo por tal camino que yo mismo abandone, por así decirlo, mis ventajas particulares y con ello sentirme liberalmente recompensado por mi sacrificio", escribió Mably. Es cuestión de disposiciones externas y, al par, de educación. El bien personal puede, con ayuda de instituciones apropiadas y con providencias *ad hoc*, nacer en el bien común, de tal manera que el ciudadano, una vez satisfechas sus necesidades legítimas, carezca de incentivos antisociales. Puede llegar a tener plena conciencia de todo esto y conducirse de acuerdo con ello.

Helvetius y Holbach enseñaron que el interés temporal solo, manejado discretamente, es suficiente para formar un hombre virtuoso. Siendo esto así, el vicio en la sociedad no es hijo de la corrupción de la naturaleza humana, sino falta del legislador. Esta afirmación no queda invalidada aun en el caso de que se admita que el hombre, tal como es, preferiría siempre su bien personal al bien común. En efecto, el hombre es tan sólo un elemento bruto con respecto al edificio de la armonía social. Si es posible una legislación bajo la cual nadie fuera desgraciado, excepto los locos y los maltratados por la misma naturaleza, tampoco nadie sería vicioso, salvo el ignorante y el estúpido. Que tal sociedad no haya hasta ahora existido se debe no al hombre, sino al fracaso de los gobiernos, que no han sabido educarle con ayuda de la razón y de una legislación apropiada. La restauración del orden natural se llevará a cabo únicamente como resultado de un cambio total en la naturaleza real del hombre. De este modo la identidad na-

tural de los intereses ha estado completamente oscurecida por el postulado de su identificación artificial.

Hasta ahora la educación ha sido dejada al azar o ha sido presa de falsas máximas. Es tiempo de recordar que toda la felicidad nace de la educación. "Los hombres tienen en sus propias manos el instrumento de su grandeza y de su felicidad y... para ser feliz y poderoso no se requiere más que perfeccionar la ciencia de la educación." Los legisladores, los moralistas y los científicos naturales se pondrán de acuerdo para formar al hombre sobre la base de sus enseñanzas, cuyas conclusiones convergerán a un mismo punto. Los Gobiernos pueden crear genios, levantar o bajar el nivel de las posibilidades de una nación. Esto, insisten Helvetius y Holbach, nada tiene que ver con el clima y la geografía. Ya que el pensamiento humano es tan importante en la disposición humana frente al bien general y frente a sus conciudadanos y frente al ideal de la armonía general, es natural y necesario que el Gobierno se tome un profundo interés en conformar las ideas de los hombres y en ejercitar una censura de las mismas.

c) EL ORDEN NATURAL, EL LEGISLADOR Y EL INDIVIDUO

Estas ideas de "interés propio" y "poder de la educación" tienen fuertes implicaciones tanto sociales como políticas. No teniendo la justicia sentido sino en relación con la utilidad social, está claro que una acción social es aquella que es útil a la mayoría. Puede, pues, decirse que la moralidad consiste en el interés del mayor número. El "mayor número" informa a la justicia. "Es evidente, dice Helvetius, que la justicia está por su propia naturaleza siempre armada con un poder suficiente para suprimir el vicio y colocar al hombre en la necesidad de ser virtuoso." ¿Cuál es la razón para que unos pocos, que por ser una minoría representan intereses inmorales, hayan dominado a los más? La causa está en la ignorancia y en las influencias descarriadoras. Los poderes establecidos están interesados en mantener la ignorancia y en impedir el desarrollo del genio y de la virtud. Es, por tanto, claro que una reforma de la educación no puede tener lugar sin un cambio en la constitución política. El arte de formar al

hombre, la educación, dicho con otra palabra, depende, en último lugar, de la forma de gobierno.

El amor de sí mismo aplicado a la esfera política quiere decir amor del poder. La sabiduría política consiste en no coartar este instinto natural; antes al contrario, en darle salida. La satisfacción de esta necesidad, como la satisfacción del legítimo interés propio del hombre, conduce a la virtud. Desde este punto de vista, la democracia aparece como el mejor sistema, ya que satisface el amor al poder de todos o de la mayor parte.

Lo que en potencia hay de totalitarismo en esta teoría no es muy obvio a primera vista. Pero, sin embargo, es grave. La propia idea de un sistema autosuficiente, del cual todo mal y toda falta de felicidad han sido excluídos, es ya totalitaria. La suposición de que tal esquema ideal sea factible y en verdad inevitable es una invitación a proclamar un *régimen* que contenga en sí tal perfección, a exigir también de los ciudadanos aceptación y sumisión y a tachar a toda oposición de viciosa y perversa.

El mayor peligro está en el hecho de que este sistema, lejos de negar la libertad y los derechos del hombre, lejos de pedir sacrificio y entrega, reafirma solemnemente la libertad, el interés propio y los derechos de los hombres. Pretende no tener otros propósitos que su realización. Tal sistema está expuesto a convertirse en el más totalitario, precisamente porque de antemano todo lo concede, porque acepta *a priori* todas las premisas liberales. Pretende ser capaz, por definición, de satisfacer estas premisas, llevándolas de un modo positivo a las leyes, no dejándolas a su propio impulso y tan sólo observándolas desde lejos. Cuando un régimen es tenido por definición como el que realiza y lleva a cabo los derechos y las libertades, los ciudadanos quedan *ipso facto* privados del derecho a quejarse de que están siendo privados de sus derechos y libertades. La más antigua demostración de esto fué dada por el jacobinismo.

En el caso de Rousseau puede su *Soberano* pedir al ciudadano la alienación total de todos sus derechos, bienes, poderes, de su persona y vida, y proclamar al par que no existe una sumisión real. En la misma idea de retener ciertos derechos y poder presentar quejas frente al Soberano hay, según Rousseau, implicada ya una separación de la voluntad general. El requisito de que la

voluntad general no puede requerir o exigir una mayor sumisión de aquella inherente a la relación entre ella y el súbdito no altera el caso, pues se deja en manos del *Soberano* decidir hasta dónde debe llegar la sumisión y hasta dónde no. El *Soberano* de Rousseau, como el orden natural, no puede, por definición, hacer otra cosa sino asegurar la libertad del hombre. No puede no tener razón ni puede dañar al ciudadano. Que lo hiciera sería tan imposible como que en el mundo de las cosas ocurriera algo sin causa.

No hay necesidad en insistir que ni Helvetius ni Holbach ni ninguno de su escuela tuvo a la fuerza bruta y a la coacción descarada por instrumentos aptos para realizar el sistema natural. Nada estuvo más lejos de sus mentes. Las tres libertades de Locke figuraron preeminentemente en todos sus catecismos. No pudieron concebir ningún choque entre el orden natural ideal y las libertades, las reales libertades del hombre. Creían que cuanta más libertad, más cercana estaba la realización del orden natural. En el sistema natural simplemente no habría necesidad de restringir la expresión libre. Una oposición al orden natural sería impensable, a no ser por parte de los locos o los pervertidos. Los fisiócratas, por ejemplo, no cedieron el primer puesto a nadie en su insistencia en el orden natural de la sociedad, "simple, constante, invariable y susceptible de ser demostrado con evidencia". Mercier de la Rivière predicaba el "despotismo de la evidencia" en los asuntos humanos. El monarca absoluto era la encarnación de la *force naturelle et irrésistible de l'évidence,* que no permite acciones arbitrarias por parte de la administración. Los fisiócratas insistían al mismo tiempo en la libertad de prensa y el "gozo completo" de los derechos naturales por parte del individuo. ¡Un gobierno llevado sobre la base de la evidencia científica tiene que fomentar la prensa libre y la libertad individual!

Aquellos que en el siglo XVIII tenían fe en el sistema natural no se dieron cuenta de que, una vez establecido un modelo positivo, las libertades que se supone pertenecen a este sistema quedan restringidas dentro de su propio edificio, y pierden su sentido y su validez fuera de él. El área que cae fuera del edificio del sistema se convierte en mero caos, al que la idea de libertad no puede aplicarse, y así se hace posible seguir reafirmando la libertad al

par que se la niega. Robespierre fué el primero de los revolucionarios europeos que, habiendo sido un defensor extremado de la libertad de prensa bajo las antiguas restricciones, vino a convertirse en el perseguidor más severo de la prensa de oposición, una vez que llegó al poder. El famoso sofisma lanzado durante el último período de la Revolución contra la libertad de prensa reza así: "La petición de prensa libre cuando la Revolución está triunfando, es un acto contrarrevolucionario. Supone libertad para combatir la Revolución. Y no puede haber libertad para combatir la Revolución."

A un examen detenido, la idea del orden natural se revela como antitética frente a su individualismo original. Aunque *prima facie* el individuo es el principio y el fin de todo, de hecho el Legislador es decisivo. Está avocado a conformar al hombre de acuerdo con una imagen definitiva. El fin no es capacitar a los hombres tales y como son para expresarse a sí mismos tan liberalmente y tan completamente como sea posible, para afirmar su singularidad. Lo que se propone es crear las condiciones objetivas y educar a los hombres para que convengan con el patrón de una sociedad virtuosa.

Capítulo III

LA DEMOCRACIA TOTALITARIA (ROUSSEAU)

a) TRASFONDO PSICOLÓGICO

Rousseau emplea a menudo, en el mismo sentido que sus contemporáneos, las palabras naturaleza y orden natural para indicar la estructura lógica del universo. También emplea naturaleza, sin embargo, para describir lo elemental como contrario al esfuerzo y actuación del espíritu venciendo y subyugando lo elemental. El estado histórico de la naturaleza antes de organizarse la sociedad fué el reino de lo elemental. La inauguración del estado social señaló para él el triunfo del espíritu.

Hay que repetir que para los materialistas el orden natural es, por así decirlo, una máquina preparada para ser descubierta y para ponerse a trabajar. Para Rousseau, por otra parte, es el Estado cuando ha cumplido su fin. Es un imperativo categórico. Los materialistas solamente más tarde consiguieron ver claro el problema del individuo frente al orden social en todo su alcance. Aun entonces, confiados plenamente en la posibilidad de un ajuste mutuo, no llegaron a reconocer la existencia del problema de la coerción. Para Rousseau el problema existe desde el principio. Es, sin lugar a duda, su problema fundamental.

Huérfano de madre, vagabundo, muriéndose de deseos de un hogar y un afecto, frustrado constantemente su sueño de intimidad y herido por la dureza del prójimo, real o imaginaria, Rousseau nunca pudo saber lo que quería, si libertar la naturaleza humana o moralizarla domándola, si vivir solo o compartir la compañía

de los hombres. Nunca vió claro si la compañía de la gente hacía al hombre mejor o peor, más feliz o más miserable.

Rousseau fué una de las más inadaptadas y egocéntricas naturalezas que han dejado testimonio de su condición. Fué un manojo de contradicciones; un solitario y un anarquista, suspirando por volver a la naturaleza, dado a los sueños, en contra de todas las convenciones sociales, sentimental y lacrimoso, conciencia abyecta, en contradicción con todo lo que le rodeaba, por una parte, y, por la otra, el admirador de Esparta y de Roma, el predicador de la disciplina y de la sumisión del individuo a la entidad colectiva. El secreto de su doble personalidad estaba en que el hombre ordenancista fué el sueño ansiado del paranoico atormentado. El *Contrato Social* fué la sublimación del *Discurso sobre los Orígenes de la Desigualdad.* Rousseau habla de su propia condición cuando describe en el *Emilio,* y en algún otro sitio, la infelicidad del hombre que, después de dejar el estado de naturaleza, es presa del conflicto entre sus impulsos y los deberes de la sociedad civilizada, siempre "oscilando entre sus inclinaciones y sus deberes", ni enteramente hombre ni enteramente ciudadano, "ni bueno para él mismo ni bueno para los demás", porque nunca está de acuerdo consigo mismo. La única salvación posible para esta agonía, si una vuelta al apacible estado de naturaleza fuera imposible, sería o bien un completo abandono de sí mismo a los impulsos elementales, o bien "desnaturalizar al hombre" *(dénaturer).* Sería necesario, en el último caso, sustituir una existencia relativa por una absoluta, una conciencia propia por una conciencia social. El hombre no debe considerarse a sí mismo como una *unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui-même,* sino como una *unité fonctionnaire qui tient au dénominateur et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social.* Se impuso un modelo fijo, austero, universal de los sentimientos y de la conducta con objeto de crear el hombre de una sola pieza, sin contradicciones, sin fuerza centrífuga ni anhelos antisociales. El objeto era crear ciudadanos que quisieran solamente lo que la voluntad general, y, de este modo, ser libres, en lugar de que cada hombre fuera una entidad en sí mismo, atormentado por pasiones egoístas y, por tanto, esclavizado. Rousseau, el maestro de la espontaneidad de los sentimientos románticos, estuvo obsesionado con la idea de la concupiscencia del hombre como causa de la degeneración moral y del mal social. De aquí la deificación por Rousseau de la virtud ascética espartana y la condenación de la civilización en cuanto la civilización es la expresión del anhelo de conquista, del deseo de brillar y de la liberación de la vitalidad humana, sin relación con la moralidad. Tenía aquel profundo conocimiento de la peculiar rivalidad entre los hombres de quienes la han experimentado en sus propias almas. No es ni por un sentimiento de culpa ni por debilidad por lo que aquellos desean ardientemente ser liberados de la necesidad de un agradecimiento externo y de la opresión de la emulación.

Otros tres representantes del temperamento totalitario mesiánico, que serán analizados en estas páginas, presentan una línea paranoica semejante. Son Robespierre, Saint-Just y Babeuf. En tiempos recientes hemos tenido ejemplos de la extraña combinación de un mal ajuste psicológico y de una ideología totalitaria. En algunos casos, la imposibilidad de encontrar una relación equilibrada con hombres de igual naturaleza, verdaderos compañeros, llevó a buscar la salvación en la superioridad solitaria del caudillaje dictatorial. El jefe se identificaba a sí mismo con la doctrina absoluta y la negativa de los otros venía a ser considerada no como una diferencia de opinión moral, sino como un crimen. Es característico del jefe paranoico que, cuando encuentra oposición, pierde rápidamente su precario equilibrio y cae víctima de un anhelo de propia conmiseración, de manía persecutoria y de necesidad de suicidio. El caudillaje es la salvación de unos pocos, pero aún para muchos incluso el ser miembros de un movimiento totalitario y la sumisión a una doctrina exclusiva puede ofrecer una liberación del egoísmo inadaptado.

De períodos de gran tensión, de psicosis de masas, y de intensa lucha surgen cualidades secundarias, que de otro modo permanecerían dormidas, y ponen a la cabeza hombres de una mentalidad neurótica peculiar.

b) LA VOLUNTAD GENERAL Y LA INDIVIDUAL

Fué de vital importancia para Rousseau salvar la idea de libertad, al mismo tiempo que insistía en la disciplina. Era muy orgulloso y tenía un sentido profundo de lo heroico. El pensamiento de Rous-

sear está de este modo dominado por una ambigüedad altamente fructífera; pero, al mismo tiempo, peligrosa. Por una parte se ha dicho que el individuo sólo obedece a su propia voluntad, y por la otra que está impulsado a adaptarse a algún criterio objetivo. La contradicción se resuelve alegando que este criterio externo es para él el mejor, el más grande y auténtico, la voz del hombre interior, como Rousseau lo llama. Aun si está obligado a obedecer al modelo externo, el hombre no puede quejarse de estar coaccionado; porque, en efecto, ha sido creado, principalmente, para obedecer a su propio y verdadero yo. Así aún es libre; sin duda más libre que antes. Porque la libertad es el triunfo del espíritu sobre la naturaleza, el instinto elemental. La aceptación de la obligación moral descansa en el contrato social, marca el nacimiento de la personalidad humana y su iniciación en la libertad. Cada ejercicio de la voluntad general constituye una reafirmación de la libertad del hombre.

El problema de la voluntad general puede ser considerado desde dos puntos de vista: el de la ética individual y el de la legitimidad política. Diderot, en sus artículos de la *Enciclopedia* sobre el "Legislador" y el "Derecho natural", fué un precursor de Rousseau en lo que a la ética personal se refiere. Concibió el problema de la misma manera que Rousseau: como el dilema de conciliar la libertad con un modelo absoluto externo. A Diderot le pareció inadmisible que el individuo, tal como es, pudiera ser el juez supremo de lo que es justo o injusto, recto o equivocado. La voluntad particular del individuo es siempre dudosa. La voluntad general es el único juez. Uno debe siempre tener en cuenta, al juzgar, el bien y la voluntad general. El que está en oposición con la voluntad general renuncia a su humanidad y se clasifica a sí mismo como *dénaturé.* La voluntad general sirve para iluminar al hombre "hasta donde puede ser un hombre, un ciudadano, un súbdito, un padre o un niño" *et quand il lui convient de vivre ou de mourir.* La voluntad general fijará la naturaleza y los límites de todos nuestros deberes. Como Rousseau, Diderot está deseando hacer la salvedad del valor del más sagrado y natural derecho del hombre a todo lo que no esté en pugna con la "especie como un todo". Se apresura, sin embargo, de nuevo como Rousseau, a añadir que la voluntad general nos guiará acerca de la naturaleza de nuestras ideas y deseos. Cualquier cosa que nosotros pensemos y deseemos será buena, grande y sublime, si guarda relación con el interés general. La sola conformidad con este interés nos cualifica como miembros de nuestra especie: *ne la perdez donc jamais de vue, sans quoi vous verrez les notions de la bonté, de la justice, de l'humanité, de la vertu, chanceler dans votre entendement.* Diderot dió dos definiciones de la voluntad general. Declara primeramente que está contenida en los principios de la ley escrita de todas las naciones civilizadas, en las acciones sociales de los pueblos salvajes, en las convenciones que guardan entre sí los enemigos de la humanidad y aun en la cólera instintiva de los animales lastimados. Luego llama a la voluntad general *dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui.* También es ésta la definición de Rousseau de la voluntad general en la primera versión del *Contrato Social.*

Por último, la voluntad general es para Rousseau algo así como una verdad matemática o una idea platónica. Tiene por sí misma una existencia objetiva, haya sido comprendida o no. Sin embargo, habrá de ser descubierta por la mente humana. Y habiéndola descubierto, la mente humana no puede, honradamente, dejar de aceptarla. De esta manera la voluntad general está al mismo tiempo dentro y fuera de nosotros. Al hombre no se le ha invitado a que exprese sus preferencias personales. No se le ha pedido su aprobación. Se le pregunta si lo que se le propone está o no conforme con la voluntad general. "Si mi opinión particular hubiera conseguido la victoria, yo hubiera podido conseguir también lo contrario de lo que 'fué' mi voluntad; y en este caso no hubiera sido libre." Porque la libertad es la capacidad de zafarse uno mismo de las consideraciones, intereses, preferencias y prejuicios, lo mismo personales que colectivos, que oscurecen la verdad y el bien objetivos, que si yo soy sincero con mi verdadera naturaleza, estoy forzado a querer. Lo que se aplica al individuo podría aplicarse igualmente al pueblo. El hombre y el pueblo han sido hechos para elegir la libertad y, si es necesario, para ser forzados a ser libres.

La voluntad general llega a ser, en último término, un problema de instrucción y moralidad. Aunque pudiera ser el cumplimiento de

la voluntad general crear armonía y unanimidad, la aspiración general de la vida política es realmente educar y preparar a los hombres para que deseen la voluntad general, sin sentir la coacción. El egoísmo humano debe ser arrancado de raíz, y la naturaleza humana cambiada. "Cada individuo, que es por sí mismo un todo completo y solitario, tendrá que ser transformado en parte de un todo mayor del que recibe su vida y su ser." La voluntad individual tiene que dar lugar al colectivismo, el egoísmo a la virtud, que es la conformidad de la voluntad personal con la voluntad general. El legislador debe, en una palabra, quitar al hombre sus recursos y darle en su lugar unos nuevos, ajenos a él e imposibles de ser utilizados sin la ayuda de otros hombres. Tanto más aquellos recursos naturales están aniquilados, tanto más grandes y duraderos son los que adquiere, y tanto más estables y perfectas las nuevas instituciones, de tal manera que si cada ciudadano no es nada y no puede hacer nada sin el resto, y los recursos adquiridos por la totalidad son iguales o superiores al conjunto de recursos de todos los individuos, se puede decir que la legislación está en el punto cumbre de la perfección. Como en el caso de los materialistas, no es la propia expresión del individuo, ni el despliegue de sus facultades particulares, ni la realización de su propio y único modo de existencia, lo que constituye su aspiración final, sino el abandono del individuo en la entidad colectiva tomando de ella su color y el principio de su existencia. La aspiración es entrenar a los hombres para que lleven con docilidad el "yugo de la felicidad pública"; de hecho, crear un nuevo tipo de hombre, una criatura puramente política, sin lealtades particulares ni sociales, sin intereses parciales, como les llamaba Rousseau.

c) LA VOLUNTAD GENERAL, LA SOBERANÍA POPULAR Y LA DICTADURA

El *Soberano* de Rousseau es la voluntad general exteriorizada, y, como se ha dicho con anterioridad, equivale esencialmente al orden armónico natural. Uniendo este concepto con el principio de la soberanía popular y la autoexpresión popular, Rousseau dió origen a la democracia totalitaria. La mera introducción de este último elemento, unido con el fuego del estilo de Rousseau, elevó el postulado del siglo XVIII desde el plano especulativo intelectual al de la gran experiencia colectiva. Señaló el nacimiento de la religión secular moderna, no solamente como un sistema de ideas sino como una fe apasionada. La síntesis de Rousseau es en sí misma la fórmula de la paradoja de la libertad en la democracia totalitaria, en términos que revela el dilema de forma sorprendente, a saber, en términos de voluntad. Existe algo que es un objetivo de la voluntad general, lo mismo si es querido por alguien como si no es querido por nadie. Ahora bien, para que llegue a ser una realidad, tiene que ser querido por el pueblo. Si el pueblo no lo quiere, debe ser educado para quererlo, porque la voluntad general está "latente" en la voluntad del pueblo.

Las ideas democráticas y las premisas racionalistas son los medios de que se vale Rousseau para resolver el dilema. Según él, la voluntad general podría ser conocida solamente en el caso en que la totalidad del pueblo, y no una parte de él o un cuerpo representativo, hiciera el esfuerzo de manifestarla. La condición segunda es que los hombres individualmente, como átomos puramente políticos, y no como grupos, partidos o corporaciones interesadas, han de ser convocados a manifestar su voluntad. Ambas condiciones están basadas en la premisa de que haya una cosa tal que sea una sustancia común de ciudadanía, de la que todos participan, cuando cada uno es capaz de desposeerse a sí mismo de sus intereses parciales y de las lealtades de grupo. De la misma manera los hombres, como seres racionales, pueden llegar a las mismas conclusiones, una vez que saben ellos mismos de sus pasiones e intereses particulares y dejan de depender de modelos "imaginarios" que oscurecen su juicio. Solamente cuando todos actúan juntos como un pueblo en una asamblea, es posible que la naturaleza del hombre como ciudadano entre en existencia activa. Esto no podría ser, si solamente una parte de la nación estuviera reunida para querer la voluntad general. Expresarían una voluntad parcial. Además, aun en el caso de que todos hubieran deseado algo, esto no sería la expresión de la voluntad general, si la recta disposición de parte de aquellos que lo querían no estuviera presente. Un deseo no llega a ser general porque sea deseado por todos, sino solamente cuando lo que se quiere está conforme con la voluntad objetiva.

No se concibe aquí el ejercicio de la soberanía como juego de intereses, ni como equilibrio de puntos de vista, todos igualmente dignos de ser tenidos en cuenta, ni como el peso de distintos intereses. Significa la ratificación de la verdad, la propia identificación por parte de aquellos que ejercen la soberanía con algún interés general que se presume que sea la fuente de todos los intereses individuales idénticos. Los partidos políticos no se consideran como vehículos de las varias corrientes de opinión, sino como representativos de intereses parciales, en contradicción con el interés general, que se considera como algo casi tangible. Es de suma importancia darse cuenta de que lo que hoy se considera como algo inseparablemente concomitante de la democracia, es decir, la diversidad de puntos de vista e intereses, estuvo lejos de ser considerado como esencial por los padres de la democracia en el siglo XVIII. Sus postulados originales fueron la unidad y la unanimidad. La afirmación del principio de diversidad vino más tarde, cuando las complicaciones totalitarias del principio de homogeneidad se hicieron patentes en la dictadura jacobina.

Esta esperanza en la unanimidad fué solamente natural en una época, que, comenzando con la idea del orden natural, declaraba la guerra a todos los privilegios y desigualdades. El verdadero concepto de la nación en el siglo XVIII como oposición a los *estados* implicó una entidad homogénea. Ingenuos y sin experiencia en cómo había de elaborarse la democracia, los teóricos en vísperas de la Revolución fueron incapaces de considerar los esfuerzos y las violencias, los conflictos y luchas de un régimen democrático parlamentario como cosas corrientes que no era preciso asustaran a nadie con el espectro de la ruina inmediata y de la confusión. Incluso un pensador tan moderado y de tan equilibrada cabeza como Holbach se espantó de las "terribles" resquebrajaduras de la sociedad inglesa. Consideró a Inglaterra como el país más miserable de todos, en apariencia libre, pero de hecho más desgraciado que cualquier reino despótico de Oriente. ¿No había sido llevada Inglaterra al borde de la ruina por la lucha de los bandos y de los intereses contradictorios? ¿No era su sistema un *pot-pourri* de hábitos irracionales, de costumbres anticuadas, leyes incongruentes, sin sistema y sin principio dirigente? El fisiócrata Letronne declaró que "la situación de Francia es infinitamente mejor que la de Inglaterra, porque aquí las reformas, cambiando por completo el estado del país, pueden ser llevadas a cabo en un momento, mientras que en Inglaterra tales reformas pueden siempre ser bloqueadas por el sistema de los 'partidos' ".

Merece la pena dedicar unas pocas palabras a los fisiócratas en este momento crítico, porque su pensamiento revela una gran semejanza con el de las ideas democrático-totalitarias, a pesar de las aparentes diferencias. Los fisiócratas ofrecen una síntesis asombrosa de liberalismo económico y de absolutismo político, ambos basados igualmente en el más enérgico postulado de la armonía natural. Aunque predicaron que en la esfera económica el juego libre de los intereses económicos individuales y las profesiones estarían inevitablemente en armonía, tuvieron conciencia clara de la pugna de intereses, de la oposición y conflicto existentes en cuanto a la política se refiere. Desde su punto de vista estas tensiones eran el mayor obstáculo para la armonía social.

Las instituciones parlamentarias, la separación y equilibrio de poderes eran, según ellos, caminos infranqueables para la armonía social. Los varios intereses serían jueces de sus propias causas. Los choques entre ellos mismos paralizarían el Estado. De este modo los fisiócratas rechazaron el equilibrio de poderes, alegando que si uno de los poderes es más fuerte entonces no hay un verdadero equilibrio. Si las fuerzas fueran las mismas, pero tiraran en distintas direcciones, el resultado sería una total inacción. El objeto de toda legislación no es llevar a cabo un equilibrio ni un compromiso, sino actuar según una "evidencia" absoluta, que, según los fisiócratas, es una cosa real, cuya acción nada tiene que hacer con los intereses parciales y está sobre ellos. La autoridad, actuando con esta "evidencia", debe de ser, por consiguiente, *autorité souveraine, unique, supérieure à tous individus... intérêts particuliers: le chef unique, qui soit le centre commun dans lequel tous les intérêts des différents ordres de citoyens viennent se réunir sans se confondre.* Los fisiócratas tenían una fe tan grande en el poder de la evidencia para producir la conducta racional, que se negaron a admitir la posibilidad de que la monarquía absoluta pudiera abusar de su autoridad. Creyeron en el monarca absoluto que actuaba según una estricta evidencia, y en el individuo aislado. Estos dos factores representaban el interés general, mientras que los intereses parciales

intermedios falsificaban la "evidencia" y extraviaban al hombre de su propio camino. "No debe haber más estados (estamentos) armados con privilegios en una nación, sino que los individuos deben disfrutar por completo de sus derechos naturales."

Rousseau coloca al pueblo en lugar del déspota fisiócrata ilustrado. Considera también los intereses parciales como los mayores enemigos de la armonía social. Semejante al caso de los utilitarios racionalistas, el individuo es aquí el vehículo de la uniformidad. Se puede decir sin ninguna exageración que esta actitud apunta hacia la idea de una sociedad sin clases sociales. Está condicionada por una esperanza vaga de que en alguna parte, al final del camino y después de una constante eliminación intensiva de diferencias y de desigualdades, se llegará a la unanimidad. No es decir que esta unanimidad necesite estar forzada. Cuanto más extremas sean las formas de la soberanía popular, más democrático el procedimiento, más segura puede ser la unanimidad. Por esto Morelly pensó que la verdadera democracia era un régimen en el que los ciudadanos votaran unánimemente no obedecer sino a la naturaleza. El jefe de los jacobinos ingleses, Horme Tooke, ante sus jueces, en 1794, definió que su aspiración era un régimen con parlamentos anuales, basados en el sufragio universal, con exclusión de partidos y votando por unanimidad.

Como los fisiócratas, Rousseau rechazó cualquier intento de dividir la soberanía. Lo estigmatizó diciendo que era la treta de un prestidigitador que actuara con los diversos miembros de un organismo. Porque si sólo hay una voluntad, la soberanía no puede estar dividida. Ahora bien, en el lugar de la monarquía absoluta fisiocrática, Rousseau puso al pueblo. Es el pueblo, como un todo, el que ha de ejercer el poder soberano y no un cuerpo representativo. Una asamblea está pensada para hacer valer un interés, como cualquier otra corporación. Un pueblo se compra por sí mismo un amo cuando entrega la soberanía a un cuerpo representativo, parlamentario.

Ahora bien, en el fundamento auténtico del principio de la democracia indivisible y en la esperanza de la unanimidad está implicada la dictadura, como la historia nos ha demostrado muchas veces. Si se hace un constante llamamiento al pueblo, como a un todo, no a un pequeño cuerpo representativo, y al mismo tiempo se pide unanimidad, no hay escape para la dictadura. Esto estaba ya barruntado en el afán que ponía Rousseau en el punto verdaderamente importante de que los jefes deben preguntar al pueblo tan sólo sobre cuestiones de carácter general y, además, tienen que saber cómo se deben plantear estas cuestiones. Las preguntas deben tener una respuesta tan evidente, que una contestación diferente parezca una traición o una perversión. Si la unanimidad es lo que se desea, deberá llegarse a ella por la amenaza, las elecciones engañosas o la organización de expresiones populares espontáneas a través de activistas que se dedicaran a hacer peticiones, demostraciones públicas y una violenta campaña de denuncias. Esto era lo que los jacobinos y los organizadores de las peticiones del pueblo, de las *journées* revolucionarias, y otras formas de expresión directa de la voluntad del pueblo leyeron en Rousseau.

Rousseau demuestra claramente la estrecha relación entre soberanía popular tomada al pie de la letra, y el totalitarismo. La paradoja reclama el análisis. Se sostiene, generalmente, que la dictadura viene a la existencia y se mantiene por la indiferencia del pueblo, y la falta de vigilancia democrática. No hay nada en que mas insista Rousseau que en la participación, activa y sin descanso, del pueblo y de cada ciudadano en los asuntos del Estado. El Estado está camino de la ruina, dice Rousseau, cuando el ciudadano es demasiado indiferente para asistir a una reunión pública. Saturado de antigüedad, Rousseau, intuitivamente, experimenta la emoción del pueblo unido para legislar y dar forma al bien común. La República está en un estado constante de nacimiento: En la época predemocrática, Rousseau no puede concebir que la originaria creación deliberada de los hombres pudiera llegar a transformarse en Leviatán, que pudiera aplastar a sus propios hacedores. No pudo alcanzar que la total y alta absorción emotiva en el esfuerzo político colectivo sea empleada conscientemente en matar todo lo personal e íntimo, que la excitación de la multitud reunida pudiera ejercer la presión más tiránica; y que la extensión del campo de la política a todas las esferas del interés y esfuerzo humano, sin dejar ningún espacio para el proceso de la actividad casual y empírica, fuera el camino más corto del totalitarismo. La libertad está más a salvo en los países donde a la política no se la considera tan importante, y donde hay varios planos para la actividad privada y colectiva no política; aunque en éstos no sea tan directa la democracia popular

como en los países donde la política coge a su paso todas las cosas y donde el pueblo se sienta en reuniones permanentes.

En estos últimos la verdad es que, aunque todos y cada uno parezcan estar empleados en formar la voluntad nacional y lo hagan con orgullo y con un sentido del deber, están, de hecho, aceptando y autorizando algo que se les ha presentado como única verdad, mientras ellos creen que es su libre elección. Esto está, realmente, implicado en la idea de Rousseau del pueblo queriendo la voluntad general. El sentimiento colectivo de inspiración está sujeto al cansancio emotivo. Pronto da lugar a una conducta apática y mecánica.

Rousseau es muy reacio a reconocer la voluntad de la mayoría o la voluntad de todos como voluntad general. No da ninguna explicación por la que los signos de la voluntad general puedan ser reconocidos. Lo querido por el pueblo no hace que la cosa querida sea la expresión de la voluntad general. La multitud ciega no conoce lo que quiere, ni lo que es su interés. "Dejadlos a sí mismos, el pueblo siempre desea lo bueno, pero dejadles a sí mismos, y nunca sabrán donde radica el bien." "La voluntad general siempre tiene razón, pero el juicio que la guía no está siempre bien informado. Tiene que estar hecho a ver las cosas como son, algunas veces a como deben aparecerle."

d) LA VOLUNTAD GENERAL COMO FINALIDAD

La voluntad general asume así el carácter de una finalidad y, como tal, se presta a ser definida, en términos de ideología político-social, como una meta preordenada hacia la cual somos, irremisiblemente, llevados; una única aspiración verdadera, que queremos o estamos obligados a querer, aunque podamos no quererla todavía, a causa de nuestras torpezas, prejuicios, egoísmos o ignorancia.

En este caso, la idea de un pueblo queda, naturalmente, restringida a los que se identifican con la voluntad general, y con el interés general. Los que están fuera no son realmente de la nación. Son extranjeros. Este concepto de la nación (o de pueblo) pronto llegó a ser un argumento político poderoso. Por esto Sieyès alegó que sólo el Tercer Estado constituía la nación. Los jacobinos limitaron los

términos aun más, a los *sans-culottes*. Para Babeuf sólo el proletariado era la nación y para Buonarroti solamente aquellos que habían sido formalmente admitidos en la Comunidad Nacional.

La idea verdadera de una supuesta voluntad preordenada, que no ha llegado a ser aún la actual voluntad de la nación; la opinión de que la nación está aún en su infancia, una "nación joven", según la nomenclatura del *Contrato Social*, da a aquellos que pretenden conocer y representar la verdadera y última voluntad de la nación —al partido de vanguardia— carta blanca para actuar en favor del pueblo, sin hacer referencia para nada a la voluntad real del pueblo. Y esto, como demostraremos más tarde, se puede expresar de dos formas o más bien en dos planos: uno, el hecho de la revolución; y el otro, el esfuerzo por establecer la voluntad general. Aquellos que sienten por ellos mismos que son el verdadero pueblo se levantan contra el sistema y los hombres en el poder, que no son del pueblo. Además, el hecho de su insurrección, por ejemplo: el establecimiento de un Comité Revolucionario (o Insurrecto) anula, *ipso facto*, no solamente el cuerpo parlamentario representativo, que es siempre, según Rousseau, un atentado manifiesto contra la soberanía del pueblo, sino, además, todas las instituciones y leyes existentes. En "el momento en que el pueblo está legítimamente reunido como un cuerpo soberano, la jurisdicción del gobierno caduca, el poder ejecutivo queda suspendido, y la persona del más insignificante ciudadano es tan sagrada e inviolable como la del primer magistrado; porque en la presencia de las personas representadas, los representantes no existen ya". El verdadero pueblo, o, más bien, su jefe, una vez triunfante su insurrección, se convierte en el *Legislador*, de Rousseau, quien observa claramente todo el panorama sin estar influído por intereses parciales ni pasiones, y conforma la "joven nación" con ayuda de leyes derivadas de su conocimiento superior. Prepara al pueblo, además, para desear la voluntad general. Primero elimina los hombres e influencias, que no son del "pueblo" y no están identificados con la voluntad general. La labor del Legislador es crear un nuevo tipo de hombre, con una nueva mentalidad, con nuevos valores, un nuevo tipo de sensibilidad, libre de los viejos instintos, prejuicios y malos hábitos. No es bastante con cambiar la maquinaria del gobierno, ni barajar las clases sociales, mezclándolas.

Hay que cambiar la naturaleza humana, o, con la terminología del siglo XVIII, hacer al hombre virtuoso. Rousseau representa la forma más articulada del *esprit révolutionnaire* en cada una de sus facetas. En el *Discurso sobre la desigualdad*, expresa la sensibilidad herida de una sociedad que se ha extraviado. En el *Contrato Social* postula un sistema social legítimo, exclusivamente legítimo, como una invitación a la humana grandeza.

Capítulo IV

LA PROPIEDAD (MORELLY Y MABLY)

a) PREMISAS Y CONCLUSIONES – LA DISCREPANCIA

La idea del modelo social natural, del modo que ha sido analizado en las páginas anteriores, puede parecer insuficiente. Es un postulado abstracto, una concha vacía; nada sino una forma. El conjunto social y económico, que sería el único que pudiera darle sustancia, ha sido omitido en el análisis.

Ha habido una gran controversia a cuenta del socialismo en el pensamiento del siglo XVIII. Algunos encontraron que pululaba el socialismo en él, otros que no había gran cantidad de socialismo, y otros que ni siquiera había rastros de él. El hecho verdaderamente notable del pensamiento del siglo XVIII no es la presencia o ausencia del socialismo, sino la discrepancia entre la valentía de las premisas y la timidez de las conclusiones prácticas, en lo que al problema de la propiedad se refiere. El historiador marxista puede sentirse justificado al afirmar que la discrepancia fué debida al fondo burgués de los escritores. Apelaron a un principio único de existencia social, y a la igualdad inherente a los derechos naturales, contra los privilegios de las clases feudales. Tocaron a retirada cuando este postulado político y filosófico reveló que llevaba consigo una amenaza a la propiedad. Al hablar del Hombre, no les vino a las mientes a algunos de nuestros pensadores que la "canaille" estaba incluída en el término. Algunos rechazaron decididamente la idea. Solamente el burgués era el Hombre. Los que estaban por debajo de él eran demasiado ignorantes, demasiado brutos, tenían poca parte en mantener la sociedad para que fueran tenidos en cuenta.

Y, sin embargo, el dinamismo socialista en la idea del "sistema social" difícilmente se puede negar. La misma idea de un orden natural y racional lleva consigo la implicación de un modelo social ordenado, a no ser que se mantuviera, como los fisiócratas lo hicieron, que las libertades económicas fueran la verdadera esencia del orden natural, ya que están encaminadas, en último término, a realizar la armonía perfecta. En la idea de los derechos del hombre, en el concepto del hombre individual, como primero y último elemento del edificio social, había inherente la implicación de que todas las formas e intereses existentes podían y debían ser echados abajo para ser por completo reformados, para dar al hombre lo que le era debido. Bajo estos principios la propiedad no podía ser considerada como un derecho natural sagrado. Todo podría ser modelado de nuevo en cualquier momento. El argumento no era, como acostumbraba a ser, que el pobre y el ciudadano desgraciado tenían derecho a esperar socorro del real gobierno paternal, y, con objeto de llevarlo a cabo, el gobierno podía atropellar cualquier interés. El Hombre, en el orden natural, no tiene que pedir caridad, es el centro de todo el sistema social económico.

La idea igualitaria condenó la desigualdad de clases y privilegios como un mal que existe en contradicción con las enseñanzas de la naturaleza y de las necesidades del hombre. Algunos escritores llegaron a señalar al estado existente y toda su legislación como un arma de explotación y una estratagema para que los que tienen, tengan debajo a los que no tienen. Además, si la virtud estaba de acuerdo con el modelo natural, su enemigo mayor era, indudablemente, el espíritu de avaricia engendrado por la propiedad privada.

No solamente lo manifestaron así comunistas como Morelly y Mably, sino que Rousseau, Diderot y Helvetius estuvieron de acuerdo en que "todos estos males son la primera consecuencia de la propiedad y el cortejo inseparable de la desigualdad a que da lugar". Diderot opuso al *esprit de propriété* el *esprit de communauté*. Aconsejó al legislador combatir al primero y robustecer al último, si su aspiración era hacer la voluntad personal del hombre idéntica a la voluntad general. El elocuente pasaje de Rousseau sobre el primer hombre que, al cercar una parcela de tierra con una empalizada, engañó a sus vecinos, que creían en la legalidad de su acto, y así llega a ser el autor de todas las guerras, rivalidades, males sociales y desmoralización en el mundo, no es más radical que la obsesiva insistencia de Morelly y Mably de que la propiedad es la causa original de todo lo que está equivocado en la historia.

La condenación que hace Rousseau de las leyes como instrumento de los ricos para obligar al pobre a aceptar la explotación y la miseria es una copia de la afirmación de Helvetius: "El lujo excesivo que casi siempre acompaña al despotismo, presupone ya una nación dividida entre opresores y oprimidos, entre usurpadores y usurpados. Pero siendo los usurpadores los menos, ¿por qué no sucumben —pregunta Helvetius— ante el esfuerzo de los más? ¿A qué deben su éxito? A la imposibilidad de hacer causa común *(se donner le mot)* en que los robados se encuentran."

Helvetius estaba de acuerdo con la mayoría de sus contemporáneos cuando alegaba que solamente un régimen de propiedad estatal, que desterrara el dinero, ofrecería la posibilidad de una legislación estable, inalterable, calculada para procurar la felicidad general. Añadió su propio comentario utilitario: Si es verdad que el hombre sólo se mueve por su propio interés en un país de fuertes intereses privados, se verá atraído a servir aquellos intereses en lugar de servir el interés nacional. Donde la nación es la única distribuidora de recompensas, una persona no necesitará servir otro interés que el nacional. En la teoría rousoniana "el Estado por razón del contrato social es el dueño de todos los bienes de sus miembros", puesto que todo ciudadano que entra en el contrato social ha cedido todos sus bienes al Estado. Los recibe para tenerlos como depositario del *Commonwealth*, pero sus derechos y poderes están siempre subordinados a la comunidad. Lo que realmente hubiera Rousseau deseado, era ver toda la propiedad concentrada en manos del Estado y que el individuo no fuera admitido a tomar parte en la riqueza común, "salvo en proporción a sus servicios". Rousseau hubiera dispuesto que, con la muerte del propietario, todos sus bienes pasaran al Estado. Propone en el *Projet de Constitution pour la Corse* el establecimiento de un gran dominio público. El Estado podría enajenar posesiones a ciudadanos particulares durante un determinado número de años como en depósito.

La tierra, propiedad del Gobierno, sería cultivada por un sistema de *corvées* (prestaciones).

Todas estas ideas, sin embargo, fueron contradichas por los mismos escritores que las habían puesto en circulación. Rousseau, Helvetius y Mably convinieron en que la propiedad privada había llegado a ser el cimiento del orden social y la piedra fundamental del Contrato Social. Helvetius llamó a la propiedad privada *le droit le plus sacré... dieu moral des empires.* La contradicción es de lo más patente en el caso de Mably, cuya manera de luchar con ella es, a pesar de su extremismo, completamente representativa de la escuela.

b) MORELLY, EL COMUNISTA

El único comunista consecuente entre los pensadores del siglo XVIII fué Morelly. Según él, la avaricia, *cette peste universelle... cette fièvre lente,* nunca hubiera llegado a existir si no hubiera habido la propiedad privada. Todas las desgracias del mundo vienen de la concupiscencia o de la inseguridad. Si todos los bienes fueran comunes, y nadie tuviera nada particular, no podría haber nada que excitase a la concupiscencia, ni habría temor a la inseguridad. Todos trabajarían por el bien común, obedeciendo su deseo natural de felicidad personal y contribuirían inevitablemente a la felicidad de los demás. *Otez la propriété aveugle et l'impitoyable intérêt qui l'accompagne... plus de passions furieuses, plus d'actions féroces, plus de notions, plus d'idées de mal moral.* Todo mal moral, social y político es debido a la propiedad, y no hay ningún remedio posible más que abolir la propiedad privada. No sirve de nada quejarse del acaso o fortuna ante el hecho del mal estado de las naciones o de los imperios. En el estado de naturaleza, donde no hay propiedad privada, todo trabaja con la regularidad y precisión de un reloj.

Morelly considera el comunismo como una proposición hacedera. Esto da un aspecto particular a su manera de enfocar la cuestión del impulso, que induce al hombre a conformarse con el bien general. Morelly reconoce que un régimen transitorio de "alguna severidad" sería necesario para restaurar el orden comunista natural. Sin embargo, él pretende que no lleva consigo

violencia el intento de hacer volver el hombre a la naturaleza, lo que significa a su "verdadera naturaleza". El argumento de que la naturaleza humana no puede cambiar bajo la influencia de la civilización y de circunstancias desgraciadas, es falso. Esta deformada, desviada naturaleza del hombre, no es su verdadera naturaleza. La naturaleza, como la verdad, es constante e invariable. No porque el hombre le haya vuelto la espalda. La verdad es que Morelly confunde la libertad con la seguridad. Además, la libertad se cumple, según él, no en privado ni en no conformidad, sino en la cooperación y de acuerdo con un todo colectivo, así como la máquina funciona suavemente, cuando funciona como un todo. El autor del *Code de la nature* sostuvo firmemente el credo de la Theodicea. La providencia no podía haber entregado la humanidad al caos eterno y al azar. Tiene que haber un término después de un largo período de aciertos y errores. El final mesiánico será el estado comunista de naturaleza.

Morelly es uno de los pocos comunistas utópicos que no es ascético. En un pasaje admirable rechazó a Rousseau, sin mencionar su nombre, por condenar las artes y la civilización como causas de la inmoralidad. Llamó a Rousseau un sofista cínico. Las artes han ennoblecido nuestra existencia. Si han contribuído también a perjudicarnos, ha sido debido a su asociación con el *principe venimeux de toute corruption morale, qui infecte tout ce qu'il touche.*

La visión comunista de Morelly de la sociedad perfecta presupone un totalitarismo espiritual, además de un plan perfecto. El sistema de producción y consumo se basaría en almacenes públicos a los que se llevaría toda la producción, y desde los que se haría la distribución de acuerdo con las necesidades. Habría un plan general. Cada ciudad fijaría el número de los que se podrían ocupar en una rama particular de ciencia o arte. Ninguna otra filosofía moral podría enseñarse que la que forma la base de las leyes, "los dulces lazos de sangre y amistad", los servicios y las obligaciones mutuas que los ciudadanos se deben unos a otros, el amor y la utilidad del trabajo, y las reglas del buen orden y de la concordia. *Toute métaphysique se réduira à ce qui a été précédemment dit de la Divinité.* Las ciencias especulativas y experimentales serían libres, pero la filosofía moral *retranché.* "Habrá una especie de código público de todas las ciencias, al que no se añadirá

nada concerniente a la metafísica y a la moral que vaya más allá de los límites prescritos por las leyes; sólo se añadirán los descubrimientos físicos, matemáticos y mecánicos confirmados por la experiencia y la razón." Las leyes deberían ser grabadas en obeliscos, pirámides y en las plazas públicas. Deberían ser seguidas al pie de la letra sin que la más pequeña alteración fuera permitida.

c) MABLY Y LA VIRTUD ASCÉTICA

Mably trabajó con las mismas premisas y llegó a las mismas conclusiones comunistas de Morelly. Pero sólo en teoría. Mientras que Morelly fué un optimista convencido, Mably fué un hombre de un pesimismo natural arisco. Su pensamiento fué dificultado, y su posición aún más, por su acendrado catolicismo. La yuxtaposición del catolicismo y las diversas categorías del pensamiento del siglo XVIII, hicieron de Mably un caso interesante. Su actitud se determinó por una idea secularizada de la caída del hombre y del pecado original. De aquí su distinción fundamental entre la verdad ideal única y justa, y la verdad a medias, la justicia a medias y los paliativos del mundo en el que, por nuestros pecados, estamos destinados a vivir. Escribió como un moralista de la Edad Media: *si notre avarice, notre vanité et notre ambition sont des obstacles insurmontables à un bien parfait, subissons sans murmurer la peine que nous méritons.* Mably fué un tipo mesiánico agriado. Si se deja a un lado el elemento del pecado original, a Mably fácilmente se le podría clasificar como profeta del mesianismo comunista, y de hecho llegó a ser el profeta del babuvismo.

Para Mably hay siempre, en el fondo, la visión de una armonía social ideal de comunismo igualitario, proyectado en la edad de oro de un pasado remoto, o en el reino de un esquema de cosas natural, únicamente válido. Nunca está en él claro si la disposición pecaminosa del hombre destruyó la armonía original, o si la destrucción de esta armonía por la propiedad privada arruinó la inocencia del hombre. Mably no sólo no considera la comunidad de bienes de origen natural una quimera, sino que no cesa de sorprenderse de cómo los hombres fueron capaces de abandonar aquel estado de cosas. Desde entonces, no puede ver en la historia de la humanidad sino un eterno desenfreno de las pasiones, sobre todo de voracidad y avaricia. Es este un tema constante en sus escritos y en él trabaja hasta agotarse en todas las ocasiones. Aunque admite que, sin el poder conductor de la pasión, nada positivo podría hacerse, a Mably le repugna reconocer que las pasiones liberan las fuerzas creadoras y raramente reconoce el misterio de lo que Hegel llamó: *die List der Vernunft* (la astucia de la razón). No podía aceptar que fueran inseparables del proceso para conseguir buenas cosas con ingredientes malos. Como si hiciera psicoanálisis de antemano y siguiendo a Hume, Mably busca todos los motivos de la acción humana en estímulos oscuros, impulsos agresivos, aversiones e inhibiciones irracionales. La razón siempre está al servicio de las pasiones. Ideas conscientes y evidencias alegadas, son en el fondo raciocinios de nuestros impulsos irracionales. "Las pasiones son tan elocuentes, tan vivas y tan activas, que no necesitan de la evidencia para convencer a nuestra razón, o para forzar a la razón a que llegue a ser su cómplice." *Elles bravent même l'évidence.* De todas las pasiones, la más imperiosa, sin lugar a duda, el común denominador de todas, es el egoísmo. Instinto benévolo en el estado de naturaleza, desde el establecimiento de la desigualdad y de la propiedad privada el egoísmo ha levantado una barrera de hombre a hombre y, cuando parece unirlos, es solamente con objeto de armar a unos contra otros.

Este estado de cosas continuará hasta que "una comunidad de bienes e igualdad de condiciones les imponga silencio". Este es el único medio para destruir aquellos intereses particulares que triunfan siempre sobre el interés general. La igualdad sola, sin una comunidad de bienes, sería efímera, daría lugar en dos o tres generaciones a las mismas notorias desigualdades, miseria por una parte y lujo y explotación por la otra. Pero como este *plus haute degré de perfection* es difícil de conseguir, es necesario fijar un régimen para la humanidad en estado de culpa. La primera condición para que exista algún orden en este estado de culpa es el respeto por la propiedad. Mably rechaza decididamente cualquier intento de levantar una "mano sacrílega" contra la propiedad privada, con el pretexto de producir un "gran bien". En los primeros tiempos todo lo que tendió a relajar la comunidad natural de bienes, e introducir directa o indirectamente la propiedad privada, fué un cri-

men incalculable. Sin embargo, una vez que la propiedad privada se estableció, toda ley será sabia si despoja a las pasiones de todo medio o pretexto de dañar o perjudicar los derechos de propiedad en el más ligero grado. En el estado de pecado, los ataques a la propiedad son más bien expresión de concupiscencia que ataques a la propiedad.

Mably se enmarañó en las más graves incongruencias y contradicciones. La propiedad es la fuente de todos los males y, sin embargo, la defendió. De acuerdo con los pensadores del siglo XVIII, da por descontado el egoísmo humano y el deseo de felicidad del hombre como la base para todas las disposiciones sociales. Al mismo tiempo recela y desdeña la naturaleza humana. Con sus contemporáneos es un determinista, pero a la vez está abrumado por la anarquía y por la imposibilidad de pronosticar las pasiones humanas. El resultado de estas contradicciones es la idea jacobina igualitaria de virtud ascética identificada con la misma felicidad, y una concepción totalmente restrictiva de la economía. El hombre podría llegar a ser feliz. Pero la felicidad para Mably no es una liberación de la vitalidad, sino —según una frase destinada a ser favorita en labios de Robespierre, Saint-Just y Babeuf— *bonheur de mediocrité.* La Naturaleza no tiene sino "una felicidad a pesar de los caprichos de las sociedades" y ésta se ofrece igualmente a todos los hombres. Recurriendo al determinismo psicológico, Mably declara que ha sido posible fijar una cantidad igual de felicidad por la semejanza esencial de pasiones humanas y similitud de sus efectos inevitables. Cree en "un arte de gobernar, fijo, determinado e incambiable, de acuerdo con la naturaleza humana, cuya felicidad es el fin de la política, y está conectado y depende también de un principio fijo determinado e inconmovible". El camino más seguro para la felicidad es el sentimiento de igualdad, así como el único criterio por el que las leyes podrían juzgarse sería su contribución al establecimiento de esta igualdad.

Los hombres y las naciones están bajo la misma ley: todo tipo de *hubris* (desenfreno, exceso, violencia), sea una ambición exagerada o un gran éxito, necesariamente acabará en ruina. Y por eso la mayor felicidad para Mably es la tranquilidad del alma, libre de pasiones; la política más hábil, moderación y frugalidad; y

la mayor seguridad, mediocridad satisfecha de sí misma sin ambición ni proyectos.

Con objeto de hacer feliz al hombre, el Estado debe infundir en él el sentimiento de la virtuosa igualdad. Debe "regular los movimientos de vuestro corazón", para haceros "adquirir costumbres honestas y defender vuestra razón contra los choques de las pasiones". La legislación debe guardar nuestras pasiones "bajo una estricta sujeción, y, de este modo, asegurando la soberanía de la razón, dar una superior actividad a las virtudes". Toda legislación debe empezar con una reforma de las costumbres. Supremo deber del gobierno es emplear la violencia sagrada que nos arranque del dominio de las pasiones. El ascetismo moral de Mably le lleva a negar el valor de la cultura. "Una comunidad que mantenga la pureza moral nunca permitirá la invención de nuevas artes." Para Mably el progreso de las artes es equivalente al progreso del vicio, y el trabajo de los artistas sirve para alimentar los caprichos y los vicios del rico y del ostentoso. En todo esfuerzo artístico Mably no ve sino un colosal derroche de habilidades, esfuerzo, genio, y todo para producir una admiración peligrosa. Difícilmente otro pensador de los tiempos modernos predicó la incompatibilidad del bien y de la belleza con la misma vehemencia de este triste abate. "Cuando pienso —escribe— cuán desastrosos fueron todos los talentos de agradar de los atenienses, cuánta injusticia, violencia y tiranía se infiltraron en los romanos por los cuadros, estatuas y vasos de Grecia, me pregunto a mí mismo qué utilidad sacamos de una Academia de Bellas Artes. Dejemos a los italianos creer que sus *babioles* son un honor para la nación, que los hombres busquen modelos de leyes, de costumbres y modos de ser feliz entre nosotros, y no de pintar."

Rousseau y Mably estuvieron de acuerdo en que no hay nada más peligroso que el vicio cuando es brillante. Como se podría esperar, las ideas de Mably sobre la educación son espartanas. La República debería quitar a los niños de la exclusiva tutela de sus padres. De otro modo, estará destinada a que sobrevenga una diversidad de costumbres que militarán contra la igualdad. Mably cree que, como la mayoría de la gente está "condenada a una infancia permanente de su razón", y está movida por un "instinto un poco menos grosero que el de los animales", sería peligroso

aceptar una libertad de prensa y una completa tolerancia religiosa, hasta que los hombres estuvieran bien preparados para ello. Es verdad que la libertad de pensamiento no podría florecer bajo la censura. Pero podría salvarse esto concediendo la libertad de discusión a los eruditos, porque sus errores no serían perjudiciales a la sociedad y solamente estimularían la discusión. Fué un error, por parte de los recién establecidos Estados Unidos de América, conceder la libertad política a su pueblo, hasta entonces tan influenciado por las malas ideas y costumbres del Viejo Mundo. Y, sin embargo, Mably no pudo comprender que defendía un sistema de opresión. Escribió en el más bello estilo del siglo XVIII que la aspiración de la sociedad no era sino conservar para todos los hombres los derechos que les habían sido entregados de "manos generosas de la naturaleza". El legislador no tiene otra misión sino la de hacer que cada uno cumpla con sus deberes. "Se dará uno cuenta de lo importante que es el estudio de la ley natural... la ley de la igualdad entre los hombres. Sin tal estudio, la moralidad, sin principios ciertos, correrá el peligro de errar a cada paso." Mably alegó que era un apoyo firme de la dignidad humana que debía ser "respetado inviolablemente" en cada ser humano. Rousseau, igualmente, habiendo trazado un programa de régimen totalitario para Córcega, asegura rotundamente que las medidas prescritas por él asegurarán a los habitantes de Córcega la mayor libertad posible, ya que nada se les exigiría que no estuviera postulado por la naturaleza.

d) ECONOMÍA RESTRICCIONISTA

Referida a la economía, esta filosofía de la felicidad virtuosa significa restriccionismo ascético. Aquí Mably se encuentra de acuerdo con sus contemporáneos: si no se debe abolir la propiedad, se debe vigilarla. *La propriété... ouvre la porte à cent vices et à cent abus,* escribió Mably, *il est donc prudent que des lois rigides veillent à cette porte.* Rousseau pidió para el estado el derecho y el poder "para dar (a la propiedad) una pauta, una regla, un freno a fin de limitarla, dirigirla, someterla y tenerla subordinada al bien público". Deseó que el individuo llegara a ser lo más independiente posible de su vecino, y lo más independiente que se pudiera del

Estado. Precisamente porque el individuo tiene el derecho supremo a la seguridad de su existencia, el Estado debe tener, de una parte, el medio de asegurarla y, de otra, el poder de oponerse a los que aspiran o intentan tener más de lo que les es debido robando a los demás. Rousseau suministró a Babeuf su argumento principal cuando éste dispuso que el Estado previera que todos tuvieran bastante y nada más que lo bastante.

Casi ninguno de los pensadores a que nos hemos referido pensó en la economía en términos de expansión y aumento de la riqueza y la comodidad. Su primera consideración fué la armonía social igualitaria y la defensa del pobre. De aquí se derivó algo así como el miedo del monje medieval al *appetitus divitiarum infinitus,* la pasión antisocial, que mata el amor virtuoso del bien general. Esto se expresó de dos maneras, en la demanda de restringir la esfera de la propiedad por medio de la legislación, y en la abierta condenación del demasiado crecimiento industrial y de la civilización comercial. Mably aspiró siempre a que las grandes fortunas fueran desmembradas por la legislación. Deseó fijar un máximo de propiedad concedida a cada ciudadano, y también predicó la idea de una ley agraria: la redistribución de la tierra sobre una base igualitaria. Rousseau enseñó que ningún ciudadano debería ser tan rico que fuera capaz de comprar a otro, y tampoco tan pobre como para venderse. Abogó por un impuesto progresivo para detener el aumento de las fortunas, y, como Mably, fué partidario de un impuesto de lujo tan alto como fuera posible. No hay rasgo que nos deje más perplejos ante la filosofía social francesa del siglo XVIII que la casi total falta de presentimiento o comprensión de las nuevas fuerzas a punto de ser liberadas por la Revolución Industrial. Pocos vieron en la expansión comercial e industrial una promesa de aumentar la prosperidad nacional. La mayoría la consideraron como la excrecencia del espíritu adquisitivo por parte de unos pocos, de una clase sin escrúpulos y egoísta; y no como una posibilidad de mejora para los trabajadores, sino como un nuevo camino para degradarles y esclavizarles. Todos estuvieron de acuerdo en considerar a las gentes del campo como la espina dorsal de la nación, sin lugar a duda, la nación misma. Rousseau pensó que una sociedad agrícola era el hogar natural de la libertad, y Holbach creyó que solamente los que poseían tierras podían ser considerados co-

mo ciudadanos. Rousseau quiso que el "colono" dictara la ley al trabajador industrial. En su famoso discurso sobre Inglaterra, Robespierre dijo que la nación inglesa, compuesta de comerciantes, tenía que ser moralmente inferior al pueblo agrícola francés.

Todos temían y despreciaban el comercio, las grandes ciudades y la civilización urbana en general. Rousseau llamó a la industria *cette partie trop favorisée*. Holbach vió en el comerciante un enemigo de la sociedad. Todas las recientes guerras, alegó, han sido causadas por la codicia de intereses comerciales, y su principal aspiración han sido los mercados y las ventajas de una pequeña parte de la nación. "Los capitalistas y los grandes comerciantes no tienen patria", fué el grito general. No les importaba nada el interés nacional; su única mira era de índole privada; no querían más que un beneficio que era, en definitiva, antisocial.

Négociants avides et qui n'ont d'autre patrie que leurs coffres... La tranquillité, l'aisance, les intérêts les plus chers d'un état sont imprudemment sacrifiés à la passion d'enrichir un petit nombre d'individus. Todo esto sucede porque al dinero que produce el comercio se le mira como instrumento de poder y de placer. Todos estos negociantes olvidan la inflación causada por el exceso de dinero y, como consecuencia de ello, las fatigas que pasa el pueblo. El crédito nacional es uno de los más perniciosos inventos. *Rien n'est plus destructeur pour les mœurs d'un peuple que l'esprit de finance.* El recuerdo del desastre de Law y el de otros escándalos financieros y comerciales estaban aún vivos. Lejos de desear ampliar la personalidad del hombre alentándole con nuevas aspiraciones y necesidades, lejos de ver el valor de la civilización en su diversidad y variedad, la mayoría de los escritores del siglo XVIII —moralistas en primer lugar— condenaron la industria y el comercio por provocar, precisamente, "nuevas e imaginarias necesidades" y excitar los caprichos del hombre: *désirs extravagants... fantaisies bizarres d'un tas de désœuvrés.* Mably unió a esta condena las artes y oficios. Vió a "millones de artesanos ocupados en excitar nuestras pasiones" y suministrándonos cosas sin las cuales podríamos ser felices, aun sin haber oído hablar de ellas. Y aquí Mably, el igualitario fanático, y predicador de la sagrada dignidad del hombre, hace la asombrosa sugerencia de que todas las clases de artesanos y trabajadores deberían ser excluídos de ejercer la soberanía nacional,

espèces d'esclaves du public... qui sont sans fortune, et qui, ne subsistant que par leur industrie, n'appartiennent en quelque sorte à aucune société. Estas clases están condenadas a abastecer los vicios y caprichos del rico, dependen de los favores de sus amos, y por eso están demasiado humilladas y son demasiado ignorantes para tomar parte en la formación de la voluntad nacional. Les falta la dignidad, la independencia y la libertad necesarias a un legislador, y no tienen interés en mantener el orden social. Holbach escribió casi en los mismos términos. Mably insistió mucho en que el legislador debe tratar con amabilidad a las clases "esclavas", porque de otro modo llegarían a ser los enemigos de la sociedad.

Mirabeau se quejó de que toda la atención se pusiera en las grandes factorías llamadas *manufactures réunies*, donde cientos de trabajadores laboran para un solo director, y en cambio no se pensaba en el gran número de trabajadores y artesanos que trabajan para sí. *C'est une très grande erreur, car les derniers font seuls un objet de prospérité nationale vraiment important.* La *fabrique réunie* puede enriquecer a uno o dos empresarios, pero los trabajadores permanecerán en ella para siempre asalariados sin que tengan que ver nada con el beneficio de tal factoría. En una *fabrique séparée* ninguno llegará a ser rico, pero muchos obreros estarán a gusto y unos cuantos que sean industriosos pueden arreglarse para reunir un pequeño capital. Su ejemplo estimularía a otros a economizar y a esforzarse, y esto les ayudaría a prosperar. Un pequeño aumento en el sueldo de un obrero de fábrica, no tiene consecuencia para la economía nacional: *elles ne seront jamais un objet digne de l'intérêt des lois.*

Nadie fué tan radical como Mably en pedir el control y la intervención del Estado en el comercio. Particularmente abogó por el control en el comercio del trigo, y tuvo parte muy importante en la discusión que tuvo lugar, antes y durante la Revolución, sobre el sector más vital de la economía francesa. Como Rousseau, detestó el comercio extranjero. Sus únicos motivos eran la codicia y el lujo. El fué el que destruyó el espíritu recto de la virtuosa república establecida por Calvino. La Ginebra de Calvino y Esparta fueron la inspiración de Mably y Rousseau. Como en el fondo coincidían en sus ideas morales y políticas, vieron en consecuencia la economía, especialmente la expansión comercial, como un peligro,

no solamente para la moral sino para la libertad. Mably consideró el comercio como *essentiellement contraire à l'esprit de tout bon gouvernement.* Estimulamos la avaricia y el lujo bajo el pretexto de favorecer el comercio, y todas las leyes que se hagan para asegurar la libertad no nos impedirán llegar a ser esclavos.

Mably afirma valientemente que el efecto de todas sus restricciones sería entorpecer y adormecer *(engourdir)* a los hombres. *C'est ce que je souhaite, si par cet engourdissement on entend l'habitude qu'ils contracteront de ne rien désirer au-delà de ce que la Loi leur permet de posséder.* En cuanto a la objeción de que algunas personas desertarían del país antes de someterse a leyes que engendrasen tal torpor, la contestación de Mably fué que aquellos que tienen pasiones demasiado fuertes para obedecer leyes saludables, harían bien en irse, porque son enemigos de la República, de sus leyes y de su moral. "Pero nadie desertará; la tiranía de un gobierno y la de los magistrados, obligan a veces a emigrar al pueblo; pero las leyes justas, por el contrario, le ganan para su país con la fuerza de su austeridad."

Y así, una vez más, ha formado la teoría un círculo cerrado. El postulado de la libertad podría haber sugerido la puesta en marcha de la espontaneidad. En lugar de esto, nos hemos enfrentado con la idea del Estado, actuando como principal regulador, con el fin de reforzar la austeridad ascética. La aspiración inicial y permanente fué satisfacer el propio interés del hombre, proclamándole como el principal y más plausible motivo de acción, y al final se vino a imponer un freno a toda iniciativa humana. La libertad fué vencida por la igualdad y la virtud; la espontaneidad y la rebelión contra las restricciones, tradicionales, por el postulado de la armonía social natural. Hay la misma incongruencia en el pensamiento económico del siglo XVIII que hay en la ética política. Los pensadores del siglo XVIII hablaron el lenguaje del individualismo, mientras que su preocupación por el interés general, y por el sistema natural les llevó al colectivismo. No intentaron que los hombres se sometieran obedientemente a un principio externo teniéndolo como el suyo propio, pero sí moldear al hombre de tal manera que libremente viniera a creer que tal principio era el suyo propio. Lo mismo se aplica a la esfera económico-social. Los escritores en cuestión detestaron, evidentemente, la idea de una centralización industrial y la visión de una gran multitud de trabajadores a la sombra de los intereses de un gran Estado o de un negocio privado. Esto significaba esclavitud y degradación de la dignidad del hombre. Desearon ver el mayor número posible de ciudadanos, todos, a ser posible, que llegaran a ser libres e independientes, pequeños labradores y artesanos. Incluso comunistas, como Morelly y Mably, consideraron la organización económica como contribuciones de los productores individuales a los almacenes públicos, y la distribución de los productos a los consumidores individuales. Los pensadores del siglo XVIII desearon algo así como combinar el estatismo y el individualismo, con el Estado actuando de freno contra los excesos de la desigualdad, o como regulador y proveedor, o también como el que garantizaba la seguridad social para el pobre y el débil. Vivieron antes de la época de la industria en gran escala y de la centralización industrial. Pocos de ellos sintieron simpatía por una nación encadenada a la realización de un gran esfuerzo productivo. Para ellos el hombre era, principalmente, un ser moral. De las grandes figuras revolucionarias, Sieyès y Bernave fueron los primeros en creer en un esfuerzo productivo colectivo. Solamente bajo Napoleón y la Restauración, la expansión industrial dió un gran avance hacia esta dirección del pensamiento.

Y, sin embargo, la actitud restriccionista del siglo XVIII, esencialmente estéril y reaccionaria, es menos interesante por lo que dice que por lo que dejó de decir. No se atreve a llevar las cosas a su fin, vacila tímidamente a la mitad. Llevada de un ímpetu revolucionario de renovación total, y por la idea de una sociedad reconstruída deliberadamente con vistas a un modelo lógico y decisivo, sin embargo retrocede sin haber arrojado dentro del crisol la base de las relaciones sociales: la propiedad. Los pensadores del siglo XVIII contribuyeron mucho a desacreditar la santidad de la propiedad y hacer del Estado el supremo árbitro de la vida económica. Dejaron, no obstante, de esbozar las conclusiones finales y procuraron ser lo más conservadores posibles. Pero el ímpetu de la idea fué demasiado fuerte. La Revolución francesa vino con su llamada mesiánica y sus esfuerzos y violencias económico-sociales. Las masas despertadas, llevadas por la idea de la felicidad universal, no podían alcanzar por qué la Revolución era solamente polí-

tica y no social. No pudieron comprender por qué el Legislador, tan omnipotente en todas las otras esferas, no podía tener el poder de someter el egoísmo del rico y alimentar al pobre, y, en términos generales, cómo no era capaz de resolver el problema social sobre el modelo del esquema natural, y de acuerdo con "la necesidad de las cosas". La verdadera idea de la democracia parecía implicar una aproximación aún mayor a la igualdad económica. Una democracia política puramente formal, sin nivelación social, no tenía sentido en el siglo XVIII, educado sobre las ideas de la antigüedad. Fué un producto posterior. La dictadura jacobina fué acogida sin preparación por estos torbellinos. Tenía que improvisar un edificio a medio hacer. Llevados por el ímpetu mesiánico y su visión imprecisa, a los jacobinos, como a sus maestros del siglo, les faltó valor para atacar de frente el sistema de propiedad. Es la razón por la que el "reino de la virtud" postulado por ellos aparece como un ideal insatisfactorio y artificioso, casi sin sentido y también por lo que aceptaron con tanta repugnancia las políticas dictatoriales sociales y económicas que la necesidad impuso. Nadie comprendió mejor que Saint-Just que una fuerza irresistible llevaba a los jacobinos en una dirección que al principio a ellos ni en sueños se les había pasado por la cabeza.

Como hemos visto, Babeuf y Buonarroti descubrieron que el edificio jacobino, a medio hacer, era un edificio fracasado. Fué necesario recorrer todo el camino hacia un estado-propietario y un estado director de la economía. La solución del problema económico fué la condición de la República Jacobina de la Virtud. La reacción termidoriana aprendió una lección parecida de la dictadura jacobina, pero dió lugar a conclusiones distintas: la propiedad debe llegar a ser la roca del edificio social, y el bienestar social debe de estar por encima del campo de la política.

Se puede decir que la Revolución francesa siguió paso a paso las enseñanzas de Mably, pero en orden inverso. Perdidas las esperanzas de ver el único sistema comunista válido establecido, Mably desarrolló una serie completa de políticas prácticas para el estado de culpa, que tuvieron una gran influencia a lo largo de la Revolución. El babuvismo fué una conclusión mablista derivada del fracaso de estas políticas, para resolver los problemas de la sociedad, y una justificación de la premisa original de Mably de que

todas las reformas serían ineficaces sin la abolición de la propiedad. Solamente que mientras Mably pensó que esto último era un sueño sin esperanzas, Babeuf y sus partidarios resolvieron que los cambios revolucionarios lo habían traído al reino de la política práctica, y que el fracaso de los paliativos revolucionarios lo habían hecho, sin duda, inevitable.

El pensamiento político de Mably —tema que no entra en el campo de este libro como tal— podría presentarse como una serie de capas cada una de las cuales correspondería a una fase particular e inspiradora de la Revolución. Redactó un impreso profético con la etapa inicial de la Revolución. Aceptando la división de la sociedad en estados y clases, como mal inevitable, mientras los hombres no pudieran ser "todos hermanos", predijo que, asegurando sus intereses particulares y libertades de varios órdenes, podrían aislar y debilitar el despotismo real. Los Parlamentos llegarían a ser el "ancla de salvación", y las crisis forzadas por ellos mismos obligarían al Rey a convocar Estados Generales. Estos se podrían establecer como una Asamblea Nacional, reuniéndose en períodos fijos.

La *Constituyente* aprendió de Mably el principio de supremacía absoluta del legislativo sobre el débil, despreciado y siempre sospechoso ejecutivo real; y el carácter sagrado del principio de la representación parlamentaria, una vez rechazada la democracia directa por Mably como un régimen que abandona las riendas en manos de la anarquía, a una multitud caprichosa e ignorante. Los jacobinos tomaron de Mably, no menos que de Rousseau, su idea de la virtud, de la igualdad y de la felicidad. En la víspera del Termidor, Saint-Just llevó con él ejemplares de los libros de Mably al Comité de Salud Pública, y los distribuyó entre sus colegas, los otros dictadores de la Francia revolucionaria, con objeto de que prevaleciera definitivamente su plan para entronizar la virtud y, de este modo, completar y asegurar la regeneración del pueblo francés y el resurgimiento de un nuevo tipo de sociedad. Finalmente, el babuvismo adoptó el comunismo de Mably, mientras el régimen postermidoriano basó la abolición del principio de no propiedad de la vida política en los preceptos de Mably.

Parte II

LA IMPROVISACION JACOBINA

Mais elle existe, je vous en atteste, âmes sensibles et pures; elle existe, cette passion tendre, impérieuse, irrésistible, tourment et délices de cœurs magnanimes, cette horreur profonde de la tyrannie, ce zèle compatissant pour les opprimés, cet amour sacré de la patrie, cet amour plus sublime et plus saint de l'humanité, sans lequel une grande révolution n'est qu'un crime éclatant qui détruit un autre crime; elle existe, cette ambition généreuse de fonder sur la terre la première République du monde; cet égoïsme des hommes non dégradés, qui trouve une volupté céleste dans le calme d'une conscience pure et dans le spectacle ravissant du bonheur public. Vous le sentez, en ce moment, qui brûle dans vos âmes; je le sens dans la mienne.

ROBESPIERRE

Capítulo V

LA REVOLUCION DE 1789.—SIEYES

a) LA ACTITUD REVOLUCIONARIA

En el umbral de la Revolución francesa, las fuerzas revolucionarias encontraron su portavoz en Sieyès. El autor del libelo revolucionario más famoso de todos los tiempos —el *Manifiesto Comunista*, sea cual sea su posterior influencia, tuvo poco efecto cuando apareció— resumía la filosofía política de todo el siglo XVIII con vistas a una inmediata y práctica aplicación. Por primera vez en la historia moderna, y tal vez en toda la historia, un libelo político era aceptado consciente y entusiásticamente por los hombres de estado y los políticos y, lo que es más, por la opinión pública en el más amplio sentido del vocablo, como una guía completa para la acción. No ya como un análisis de la realidad tan sólo hecho por una mente aguda, conteniendo sabias ideas y estimulantes reflexiones, tal y como los libelos anteriores. Este, por sí mismo, fué un acontecimiento de importancia incalculable.

Fué la señal de la nueva importancia adquirida por las ideas que ahora actuaban como agentes históricos. En el pasado las ideas habían tenido poca importancia como factores del cambio político. Hondamente enraizadas en la tradición y el pasado, trabajaban en pro de la estabilidad y de la continuidad. Bajo la monarquía tradicional la administración se reclutaba de entre la aristocracia, de entre aquellas familias dedicadas a los servicios públicos. El gobierno era llevado por hombres de familias tradicionalmente ocupadas en él. Al reemplazar la tradición por la razón

abstracta, ideología y doctrinas llegaron a ser lo más importante. Los ideólogos ocuparon el primer plano de la escena.

Además, las ideas habían llegado a las masas. Se han aducido estadísticas para demostrar que las obras de los filósofos no fueron ni ampliamente distribuídas ni ampliamente leídas en los días anteriores a la Revolución, e incluso se ha puesto seriamente en duda la influencia sobre la Revolución de las ideas del siglo XVIII. Mas, al ponernos en contacto con la literatura revolucionaria, estamos tentados a decir que la estadística no es una ciencia. El predominio o no de los libros filosóficos en las librerías o el número real de lectores no da, ciertamente, el índice de su influencia. ¿Cuántos, en nuestros días, han leído *El Capital,* de Marx, o las obras de Freud? Pocos, sin embargo, se atreverían a negar que las ideas propagadas en esos libros han penetrado en el pensamiento contemporáneo y en la vida hasta un grado que excede toda medida. Existe lo que pudiera llamarse un clima ideológico, como si las ideas estuvieran en el aire. Esas ideas alcanzan al semi-literario, semi-articulado pensamiento de segunda y tercera manos. Pero crean, no obstante, un estado mental. Tocqueville halló muchas referencias a los "derechos del hombre" y al "orden natural" en los *cahiers* (cuadernos) de los campesinos.

Desde el punto de vista de la presente investigación, merecen especial atención los escritos de Sieyès de los años 1788-89, en los que aparece encarnada la filosofía revolucionaria del siglo XVIII, formando un complejo compacto en que aún no se vislumbra fisura alguna. El cisma de los dos tipos de democracia vendrá después. La cuestión, no obstante, es si los libelos de Sieyès de aquella época dejan entrever la posibilidad de una grieta y si uno puede discernir en ellos una tensión entre elementos incompatibles. No es cuestión fácil de responder. Requiere una gran objetividad. Las ideas del Sieyès del primer período de la Revolución han venido a ser parte integrante de la conciencia europea occidental y han entrado en la trama del pensamiento liberal-democrático moderno en tal extensión, que se hace difícil darse cuenta clara de lo revolucionarias que eran en el tiempo en que aparecieron, y no menos difícil es patentizar las potencialidades democrático-totalitarias que hay inmanentes en ellas.

Sin embargo, estas mismas ideas, que fueron los hitos del desarrollo de la democracia liberal, estaban como calculadas para poner al estado moderno en el camino del totalitarismo. Contribuyeron a iniciar el proceso de incesante centralización que conduce al totalitarismo de hecho, hacia el que se ha ido moviendo el Estado moderno desde hace siglo y medio. Marcó también un avance decisivo en la dirección del totalitarismo de ideas basado en un credo exclusivo.

El postulado de Sieyès de un régimen racional, en lugar de aceptar, como esclavos, las incoherencias establecidas y santificadas por los años y las ordenaciones trasnochadas y vacías de sentido; su repudiación de que el gobierno era asunto del rey, mientras que los súbditos no tenían más que prestar lealtad y pagar los impuestos; su condenación de los privilegios; su petición de que los Estados Generales, basados en las distinciones estatales feudales y convocados para ayudar al rey a solucionar el problema del déficit, dieran lugar a una Asamblea General que representara a la nación soberana, convocada para aplicar sus ilimitados poderes a la total reforma del cuerpo político; el haber levantado la nación como un todo homogéneo —sobre órdenes y corporaciones— al nivel de la única colectividad real y omniabarcante, todas estas ideas hoy día difundidas tan ampliamente y aceptadas como axiomáticas, tuvieron el más amplio sentido revolucionario en aquel tiempo y, además, dieron rienda suelta a una fuerza dinámica que pronto barrió los objetivos conscientes de aquellos que la pusieron en movimiento. Hoy esta fuerza es más poderosa que nunca. Las incongruencias, los abusos, cuanto había de absurdo en el *ancien régime* era indefendible. El disgusto y el desprecio de Sieyès por los viejos pergaminos, por el culto del pasado, por el "éxtasis gótico" de cazadores de "cosas hechas a prueba" y por los tímidos esclavos de los "hechos confirmados" no puede por menos de despertar simpatía. Pero no hay que olvidar que esta colisión de actitudes, despojada, de una parte, de lo que haya de grotesco y estúpido, de egoísmo conservador y de retórica persuasiva, en la otra, señalaba el comienzo del conflicto fundamental e ineludible entre dos actitudes vitales, no sólo en la esfera abstracta del pensamiento, sino también en el campo de la realidad política. La una estaba de parte del desarrollo orgánico, lento, semiconsciente; la

otra quería tomar decisiones doctrinarias inmediatas; una quería el método del "ensayo y del error", quería atenerse a la experiencia; la otra quería imponer su patrón único como definitivamente válido. El legislador, escribe Sieyès, *doit se sentir préssé de sortir enfin de l'effroyable expérience des siècles... enfin penser des vrais principes.* No hay respeto en esta actitud para la sabiduría de la antigüedad, para la experiencia semiconsciente acumulada por los años y para los caminos instintivos de una nación. Parece no darse cuenta del hecho de que los criterios estrictamente racionalistas de lo verdadero o lo erróneo no pueden aplicarse a los fenómenos sociales, y de que lo que existe de hecho no es siempre hijo del error, del accidente o de un propósito vicioso, sino que puede ser hijo de las condiciones, un lento e inconsciente adaptarse y sólo en parte de un plan deliberado.

O tenemos en cuenta los principios, exclama Sieyès, o hemos de renunciar totalmente al orden social. Al comparar el carácter peculiar del arte de la política (el "arte social") con la naturaleza descriptiva de la física, Sieyès prefigura el famoso *dictum* de Marx: *La politique c'est l'art plus hardi dans sa vol, se propose de plier et d'accommoder les faits à nos besoins et à nos jouissances, il demande ce qui doit être pour l'utilité des hommes... Quelle doit être la véritable science, celle des faits ou celle des principes?* Esta manera de enfocar las cuestiones determina su juicio acerca de la constitución inglesa. Esa alabada *chef-d'œuvre* no soporta un examen imparcial hecho con los principios de un "verdadero orden político". Es un producto del azar y las circunstancias más bien que de la mente ilustrada, *un monument de superstition gothique* (los Comunes), mirado en el pasado como una maravilla, no es en realidad más que un *échafaudage prodigieux* de precauciones contra el desorden, en vez de ser un instrumento positivo para un verdadero orden social.

Este tipo de método absolutista hizo que Sieyès fuera el primer exponente de lo que nosotros proponemos llamar la actitud revolucionaria. Es una respuesta a la pregunta acerca de cuál es la actitud que una revolución que pretende realizar un sistema exclusivamente válido, tomará frente a los representantes del pasado orden de cosas y frente a la oposición en general. Desde un ángulo

este es el problema de la coerción revolucionaria. Sieyès veía claro que una revolución tiene las características de una guerra civil y que es, por su naturaleza, incompatible con cualquier clase de compromisos de toma y daca. El antiguo sistema atacado y sus representantes, que se benefician de tanto interés creado, no pueden negarse a sí mismos. Por muy viejo y decrépito que sea un hombre, dice Sieyès, no abandonará de su propia voluntad su puesto a un joven. Habrá que quitárselo a la fuerza. Los representantes de los dos estamentos privilegiados, la nobleza y el clero, procurarán, en su consecuencia, distraer la atención del Tercer Estado con pequeñas concesiones, como, por ejemplo, ofrecerle pagar los impuestos por igual. A fin de retardar el ataque a sus privilegios, hablarán de la necesidad de reconciliación entre las clases. Todas estas argucias, insiste Sieyès, no pueden ocultar el hecho fundamental de la lucha a vida o muerte entre ambos sistemas, que representan las fuerzas viejas y las nuevas. Uno y otro cuerpo no tienen punto común, pues no puede haber una base común a opresores y oprimidos. Era imposible una tregua en 1789; era imperativo hacer todo el camino hacia un lado o hacia otro, abolir totalmente los privilegios o legalizarlos. Un compromiso era imposible. No hay clase que *motu proprio* renuncie a su poder y privilegios, y ninguna clase puede esperar ser tratada por otra con gentileza y generosidad, ni siquiera de acuerdo con arreglo a ciertas normas objetivas. De este modo, en la opinión de Sieyès, el Tercer Estado no podía confiar más que en su propio coraje y en su propia inspiración. "Escisión" era, por tanto, la única solución. Una rotura revolucionaria y la subordinación total de los menos a la mayoría. Además, una revolución no ha cumplido su misión aun cuando haya abolido los poderes que impedían la expansión de la voluntad popular y su prevalescencia. Un objetivo tan importante o, tal vez, más importante, es el prevenir que el viejo sistema no pueda retoñar. Las viejas fuerzas se ven impelidas a intentar introducirse de nuevo, y por todos los medios minan la nueva situación. Esta es la razón de que Sieyès prohiba que el Tercer Estado acepte como representantes propios a miembros de los órdenes privilegiados. Pero la cuestión es, a lo menos, teóricamente posible. ¿No puede el pueblo obrar, si quiere, locamente? No, no es posible, en cuanto se trate de la cues-

ción de la Asamblea Nacional y bien común. Sieyès mantiene que sería como elegir en tiempos de guerra a los ministros ingleses para representar a los franceses en la Asamblea Nacional. Los nobles son extranjeros, enemigos extranjeros del Tercer Estado, es decir, de la nación francesa, en el mismo grado que los miembros del gabinete inglés. La idea de la dictadura revolucionaria está clara. El establecimiento de la dictadura puede parecer necesario de momento, pero también puede verse como la punta de la cuña introducida tempranamente, en la hora del triunfo, en la fábrica de la soberanía popular.

b) LA SOBERANÍA POPULAR

He aquí el punto más digno de destacar, ya que para Sieyès todo el peso del principio racional en política, que va a producir revolucionariamente el cambio de un sistema en otro, es la teoría de la soberanía ilimitada del pueblo. El "verdadero orden político" lo realiza la voluntad del pueblo que, al ser la única fuente de legalidad, se pone en lugar del poder del rey y de la autoridad de la tradición. Cuando la nación sea dueña de sí y se reúna para expresar su sentir, todas las leyes e instituciones establecidas se harán nulas y vacías.

La situación en 1789 era la siguiente: el rey había convocado los Estados Generales para un asunto particular: remediar el déficit. Bajo ciertas condiciones y reglas, los tres estados iban a deliberar separadamente según la costumbre. Sieyès incitó a los Estados Generales, o, a lo menos, al Tercer Estado, a declararse a sí mismo en Asamblea Extraordinaria Nacional y a obrar como hombres que acabaran de salir del estado de naturaleza y se congregaran con el designio de firmar el contrato social. Quería, pues, que los Estados (o la Asamblea) actuaran de un modo revolucionario como si no existieran leyes o costumbres anteriores a ellos. La nación era el soberano. Una vez reunida la nación, nada podía coartarla ni dictarla condiciones; si esto sucediera, sería tanto como enajenarla de su mismo ser. La nación era la misma expresión de la justicia por el mero hecho de ser y querer. *La volonté nationale... n'a besoin que de sa realité.* Una Asamblea Nacional Extraordinaria, tal como aquella en que Sieyès deseaba que se transformaran los Estados Nacionales, encarnaba esta voluntad nacional de una manera neta, no siendo un cuerpo representativo sino realmente el pueblo en Asamblea, según la idea de Rousseau. Mientras que una Asamblea Nacional Ordinaria, establecida por la constitución, creada por la Asamblea Extraordinaria, además de ser un cuerpo representativo, tendría que estar sujeta a las leyes fijadas en la Constitución. Desde luego, la Asamblea Extraordinaria podría, por razones de conveniencia, declarar válidas la mayor parte de las leyes existentes hasta su sustitución por otras nuevas; pero este expediente de ningún modo afectaba al principio.

¿Quién constituye la nación? Contesta Sieyès: Todos los individuos que hay en las cuarenta y dos mil parroquias de Francia. Estos individuos, despojados de todos sus otros atributos y afiliaciones, tales como ser miembros de una clase, profesión, credo, localidad, tienen el común atributo de la ciudadanía y el mismo interés en el bien común general. *Les volontés individuelles sont les seuls éléments de la volonté commune.* Cualquiera que reclame una posición diferente de aquella que le es asignada como ciudadano, es enemigo de todos los otros ciudadanos y del bien nacional. El enemigo más poderoso de este es el *esprit de corps*, el interés parcial de los grupos, ya sean estos grupos los órdenes privilegiados tradicionales, las clases sociales o las corporaciones con estatuto especial. La existencia de grupos lleva consigo parciales intereses egoístas. La voluntad nacional común se forma por la sola concurrencia de las voluntades individuales y se falsifica y destruye, e incluso no puede brotar, cuando operan los intereses particulares. De este modo los Estados Generales no podían pretender ser en su vieja composición más que una "Asamblea clérigo-noble-judicial". Constituían un cuerpo donde se encontraban los representantes de tres naciones separadas, en el que se encontraban para negociar, pero en el que no podían formar una verdadera representación nacional, que fuera portadora del interés común nacional. Hasta aquí Sieyès es el intérprete de Rousseau. Ahora bien, el Tercer Estado (y ésta es la contribución original de Sieyès, ocasionada por la controversia tan importante del momento), comprendía

la mayoría numérica y aplastante de la nación, todos aquellos que no pretendían tener privilegios o estatutos diferentes de los corrientes de los ciudadanos, todos aquellos, además, que con su talento y su esfuerzo mantenían la fábrica social. Por tanto, en la nación los órdenes privilegiados eran entes extraños, miembros ociosos, estorbos. Podían los nobles volver a los bosques y ciénagas de la Franconia de donde pretendían proceder originariamente, y dejar libre al viejo tronco de los galo-romanos; así terminarían sus pretensiones de raza superior.

La idea igualitaria de Sieyès de una nación monolítica y de una soberanía popular ilimitada, fué en sus seguidores un argumento para la eliminación de los privilegios feudales y de las incongruencias regionales. Fué calculada esta idea para abrir el camino a la "centralización democrática" que sirvió para que el brazo del poder central, libre y robustecido, a su vez, con la idea del interés nacional como predominante, y apoyado por las energías del sentimiento popular, barriera todos los grupos intermedios de actividad social, ya fueran funcionales, ideológicos, económicos o locales. El problema se hace más agudo si se tienen en cuenta las dos reservas que hace Sieyès. La primera, que al pueblo no se le puede permitir obrar insensatamente contra sus propios intereses, y la segunda que, en vista de que la nación debe ser una entidad monolítica, se hace preciso eliminar a todos los grupos no conformistas. Esto venía a significar que la ilimitada soberanía popular, aunque en teoría descansaba sólo en la totalidad de la nación, podía venir a quedar depositada sólo en una parte de la nación, si ésta tuviera la pretensión de constituir al pueblo realmente monolítico y encarnar el interés nacional único.

Según Sieyès, la base de todo orden social es la igualdad. El sentido de la igualdad es también la esencia de la felicidad, porque reduce al silencio al pretencioso orgullo, tanto como a la envidia, a la vanidad y al servilismo. La igualdad es un postulado de la razón tanto como de la justicia. La división de la sociedad en partes desiguales, opresores y oprimidos, es algo que ha ocurrido en contradicción de los dictados de la razón y de la honestidad. Sieyès emplea el famoso símil de la ley como el centro de un inmenso globo en cuya superficie están colocados los ciudadanos a la misma

distancia de dicho centro. Pero aquí tiene lugar un cambio vital. Todo discurso empieza a desvanecerse con la cuestión de la propiedad.

c) LA PROPIEDAD

Los aspectos del pensamiento de Sieyès subrayados hasta ahora, tales como el temperamento doctrinario absolutista, la coerción revolucionaria, el centralismo igualitario, la idea de una nación homogénea, todo ello implicaba un cierto matiz totalitario. Pero la cuestión de la propiedad empuja las ideas de Sieyès sobre el camino del liberalismo. La ley, afirma, no debe interferir con el uso por parte del ciudadano de sus habilidades innatas o adquiridas ni con sus ocasiones más o menos favorables a acrecentar sus posesiones. *...N'enfle sa propriété de tout ce que le sort prospère, où un travail plus fécond pourra y ajouter, et ne puisse s'élever, dans sa place légale, le bonheur le plus conforme à ses goûts et le plus digne d'envie.* Desde el punto de vista de la ley, la desigualdad económica no dice más que la desigualdad de altura de cara o de edad. Además, siguiendo la tradición de Locke, la propiedad privada es presentada por Sieyès como la misma esencia de la libertad, tan sólo como una ampliación de la propiedad de la persona de uno mismo y de la libertad del hombre de emplear sus facultades y su trabajo. *La propriété des objets extérieurs ou la propriété réelle, n'est pareillement qu'une suite et comme une extension de la propriété personnelle.* El derecho del primer ocupante es, asimismo, en el espíritu de Locke, tan sólo un derecho personal específico al despliegue de la habilidad y del esfuerzo. Da al primer ocupante un derecho exclusivo de propiedad, del cual los demás no están excluídos.

El resultado de esta concepción de la propiedad como un derecho natural es la idea liberal del papel del Estado que reza así: Concédase a los hombres conseguir sus propósitos económicos sin estorbo; interfiérase solamente cuando se atente contra la propiedad de un hombre por su vecino. El papel del Estado es la seguridad; no conceder derechos, sino protegerlos.

Tous ces individus (situados en la superficie del globo en cuyo centro está la ley) *correspondent entre eux, ils s'engagent, ils négocient, toujours sous la garantie commune de la loi; si dans ce*

mouvement général quelqu'un veut dominer la personne de son voisin ou usurper sa propriété, la loi commune réprime cet attentat, et remet tout le monde à la même distance d'elle même.

Tan solo una o dos veces parece Sieyès estar incómodo ante la idea de la desigual ventaja que la propiedad concede a los propietarios. En una ocasión hace notar que la mayor parte de la propiedad está en los órdenes privilegiados. Se apresura, sin embargo, a tranquilizar a sus lectores diciéndoles que no es su intención tocar la propiedad. Es un derecho natural. La concepción que Sieyès tiene de la propiedad le lleva a la más flagrante violación de los principios igualitarios, aun en la esfera política. Tan elocuente como es Sieyès en la condenación de los principios e intereses de grupo, que los tiene por un insulto a la dignidad humana y por el enemigo inmoral del interés nacional, no puede por menos de caer en la distinción de dos clases de derechos, los naturales y los civiles. Guarda y fomento de los derechos naturales es el propósito mismo que ha creado la sociedad; mientras que los derechos políticos son aquellos por los que la sociedad se mantiene. De aquí la distinción entre ciudadanos activos y pasivos. Los últimos poseen tan sólo derechos naturales, el derecho a la protección de la persona, la libertad y la propiedad. No participan en la formación de los poderes públicos. Esto queda reservado a los ciudadanos activos solamente. Sólo ellos contribuyen al establecimiento y mantenimiento de la prosperidad pública. Ellos son únicamente *les vrais actionnaires de la grande entreprise sociale.* El término es altamente significativo. La sociedad es reinterpretada ya, no como una ordenación política basada en los derechos naturales del hombre, sino como una compañía financiera.

La idea de la propiedad de Sieyès es más conservadora que cualquiera otra que pueda hallarse en el ensayo presente. No hay que buscar lejos la razón de ello. Los primeros pensadores ideaban en el vacío; con poca fe en poner sus lucubraciones en práctica, podían ser radicales, aunque titubearan al sacar las últimas consecuencias. Pero Sieyès escribía impulsado por la acción inmediata. Sieyès, como muchos arquitectos de la Revolución, sentía la urgencia de reafirmar la santidad de la propiedad al par que abría las puertas a *las olas* de la Revolución.

Capítulo VI

BAJO LA MONARQUIA CONSTITUCIONAL: EL FIN REVOLUCIONARIO CONTRAPUESTO A LA IDEA DEL EQUILIBRIO

a) LA LEGALIDAD Y LA SUPREMACÍA DEL PROPÓSITO REVOLUCIONARIO

Fué Sieyès uno de aquellos hombres a quienes se debe el impulso inicial absolutista de la Revolución que empujó a ésta hacia la abolición de la monarquía feudal. Pero el impacto vino a quedar inhibido en un sistema de equilibrio establecido por la Asamblea Constituyente y luego consagrado por la Constitución de 1791. El nuevo orden vino a ser, en un cierto sentido, la negación de las ideas básicas del "verdadero orden político", en cuyo nombre se había realizado la Revolución de 1789 a saber: la soberanía del pueblo y los derechos del hombre. Se conservó una monarquía hereditaria en la que el rey tenía el derecho de veto. Las capas más pobres de la nación quedaron privadas de derechos políticos. La idea de un orden social "únicamente válido", que era el fondo de la actitud de Sieyès, en 1788-1789, cedió a la pretensión de que la Revolución había cumplido su cometido en tanto había liberado las fuerzas sociales, hasta entonces reprimidas, y creado las condiciones para que esas fuerzas lograran por sí mismas un armonioso equilibrio. El hecho de que la mayor fuerza, es decir, los pobres, la mayoría de la nación, hubiera quedado fuera de juego, fué hábilmente pasado por alto.

Todo el desarrollo subsecuente de la Revolución puede describirse como la lucha entre dos actitudes, la una basada en la idea del equilibrio y la reciente establecida legalidad, y la otra emanan-

do de la idea de la primacía del propósito revolucionario, e implicando la legitimidad de la coerción revolucionaria y de la violencia (jacobinismo).

Algunas fechas y acontecimientos se ofrecen como decisivos en esta lucha.

El sistema *bourgeois* de equilibrio acabó el 1º de agosto de 1792, como resultado de un golpe de fuerza dado por los elementos privados de derechos. La dirección del golpe lo llevó la *Commune* de París que se insurreccionó. Este golpe fué llevado a cabo en nombre de la primacía del propósito de la Revolución contra las autoridades establecidas legalmente, sobre todo contra la Asamblea legislativa que había sido elegida con un sistema de electorado a base de propiedad calificada. La monarquía, que nunca se había recobrado del golpe recibido como consecuencia del intento de huída del rey el año anterior, fué abolida. La distinción entre ciudadanos activos y pasivos dejó de existir. Los últimos derechos feudales subsistentes, que la Asamblea Constituyente había conservado, fundándose en que tenían su origen en las relaciones de la propiedad y no en la dependencia personal, fueron finalmente anulados. De este modo se sacaron las últimas consecuencias de las premisas originales de la Revolución de 1789, que habían sido soslayadas o, a lo menos, reducidas a su mínima expresión en la constitución monárquica y en el compromiso burgués: la indiscutible supremacía de la soberanía popular, la igualdad de los derechos del hombre. Puede decirse que el propósito de la Revolución, que fué puesto en práctica por los sucesos ilegales de agosto de 1792, por la breve dictadura de la *Commune*, las matanzas de septiembre de 1792, y el ministerio de Dantón, se hallaba encarnado en aquellos dos ideales.

No puede decirse lo mismo acerca del propósito de la Revolución que, en junio de 1793, condujo al asalto de la Convención y culminó con la expulsión de los girondinos. Estos habían sido legalmente elegidos por libre elección y hasta poco antes habían dominado la mayoría de la Convención. El fin revolucionario de los jacobinos en este caso fué la salvación de la Revolución. Revolución quería decir para los jacobinos República una e indivisible, defensa del bienestar de las masas, amenazadas por las tendencias contrarias a la centralización administrativa y su ideo-

logía, encaminadas, además, a la preservación de los intereses económicos establecidos *(bourgeois)*. La dictadura del Comité de Salud Pública y la declaración del gobierno revolucionario que siguieron al golpe de junio implicaban la pretensión de que en aquel punto el propósito de la Revolución había venido a encarnarse en un solo partido, el jacobino, que representaba la verdadera voluntad y el interés real del pueblo, o mejor, de las masas populares. La dictadura terrorista, política y económica, de los jacobinos fué una improvisación precipitada por la guerra, por las necesidades económicas del momento, por la traición interior y por las luchas de partido. Una vez liquidados los peligros militares inminentes y destruídos los *enragés*, los hébertistas, y los dantonianos (los dos primeros representaban los grupos socialmente anárquicos entregados a la violencia; el último, el deseo de retornar a la legalidad y a una cierta especie de equilibrio), el régimen dictatorial debiera haber acabado. El propósito de la Revolución, que era su justificación, parecía realizado con la derrota de sus enemigos. La dictadura robesperiana, no obstante, continuó. La cuestión del propósito de la Revolución, que implicaba la cuestión del para qué del terror, tomaba así un nuevo y vital sentido. No podía por más tiempo ser tenido como si fuera simplemente algo inherente a la ilimitada soberanía popular. Tampoco bastaba invocar tan sólo una política social como un fin en sí mismo. Tuvo que venir a significar "el reino de la virtud"; un ideal último y perfecto. Pero esta concepción no era algo nuevo e improvisado. Estaba en el jacobinismo desde el comienzo como un postulado. Se hizo consciente durante el régimen del terror, al chocar con las ideas de libertad y libre expresión, valores con los que durante largo tiempo se había identificado. Pronto fué derrotada esta concepción, el 9 de Termidor, por la reacción que reafirmaba la idea del equilibrio, aunque reapareció como un relámpago, con la total conciencia de sus finalidades, en la conjura de Babeuf en 1796.

b) EL JACOBINISMO.—ELEMENTOS MENTALES Y PSICOLÓGICOS

El poder impulsor del jacobinismo, o como sería más correcto decir, para los propósitos de este libro, el robespierrismo fué la vaga y mística idea de que el camino natural y racional hacia un

orden final de los asuntos humanos había sido abierto por la Revolución francesa. *Nous voulons, en un mot, remplir les vœux de la nature, accomplir les destins de l'humanité, tenir les promesses de la philosophie, absoudre la providence du long règne du crime et de la tyrannie.* Esta actitud mesiánica de Robespierre y sus seguidores es preciso tenerla constantemente ante los ojos; de otro modo, se nos perdería todo el sentido del jacobinismo. Era incompatible con la aceptación de la teoría del equilibrio, e implicaba un propósito absoluto, dinámico, que había que realizar e imponer en todas las circunstancias.

Es vital, para entender el jacobinismo, recordar que para los jacobinos los conceptos colectivos, abstractos, no eran abreviaciones, combinaciones de ideas, máximas con qué guiarnos, sino cosas casi tangibles y visibles, verdades que se imponen por sí mismas y fuerzan a reconocerlas. "Principios eternos", el "orden natural", "el reino de la virtud" tienen para Robespierre y Saint-Just un sentido total, una importancia absoluta, tal como los conceptos de "sociedad sin clases", "el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad", tienen para un marxista ortodoxo. De aquí que el desacuerdo no puede ser tenido por ellos como mera diferencia de opinión, sino que les parece un crimen y una perversión o, a lo menos, un error. Era corriente en Robespierre prologar sus proposiciones con la explícita premisa de que "como sólo hay una moralidad y una conciencia humana, sentía la seguridad de que su opinión era la de la Asamblea". En su famoso encuentro con Guadet sobre el tema de la providencia y la divinidad, Robespierre declaró que creyendo, como creía, que todos los patriotas abundaban en los mismos principios, era imposible que no admitieran los eternos principios que él invocaba. *Quand j'aurai terminé... je suis sûr que M. Guadet se rendra lui-même à mon opinion; j'en atteste et son patriotisme et sa gloire, choses vaines et sans fondement, si elles ne s'appuyaient sur les vérités immuables que je viens de proposer.* Por supuesto que en aquella ocasión las palabras de Robespierre eran, además, una amenaza y un chantage.

Esta actitud mental estaba entretejida con ciertas peculiaridades psicológicas. Robespierre era absolutamente incapaz de separar el elemento personal de las diferencias de opinión. Se puede explicar el que cada argumento polémico se convirtiera en la

boca de Robespierre en un torrente de denuncias personales, por su convicción implícita de que, puesto que no hay más que una verdad, quien está en desacuerdo con ella lo hace por motivos perversos. Pero parece menos explicable la costumbre de Robespierre de declararse a sí mismo víctima de una persecución, o aquella de entregarse a un canto de endechas apaciguándose a sí mismo e invocando la muerte con solaz cada vez que alguien se le oponía. Lo que aquí encontramos es un rasgo de paranoia, una extraña combinación del más intenso y místico sentido de la misión con una auto-piedad que se expresa en una obsesiva preocupación por el martirio, la muerte y el suicidio. El mundo que rehusa someterse, llega a ser para tales naturalezas una fuente de infinitas angustias, ordinariamente racionalizadas como *Weltschmerz* (mal del siglo).

A cada reculón o a cada humillación, el mundo se oscurece instantáneamente, reformado y retorcido por el dolor. Todo parece que comienza a torcerse sin remedio, y los hombres son vistos como una banda de malhechores. Una mentalidad semejante se advierte en Saint-Just, el colega más joven de Robespierre, el filósofo de la dictadura jacobina, y uno de sus más formidables representantes. Después de su fracaso, al no ser elegido para la Asamblea Legislativa en 1792, por no tener los veinticinco años prescritos, Saint-Just escribió la siguiente apasionada y asombrosa carta:

"He sido empujado por una fiebre republicana que me devora y me consume. Usted verá algún día que soy grande y tengo el presentimiento de que puedo volar sobre mi época. ¡Adiós! Estoy por encima de mi desgracia. Todo lo soportaré, pero quiero deciros la verdad. Todos vosotros sois unos cobardes, no me habéis apreciado. No obstante lucirá el día de mi victoria y oscurecerá la vuestra. Sois criaturas infames. Yo soy un pícaro, un ambicioso, porque no he tenido dinero para dároslo. Destrozad mi corazón y devoradlo, como lo que sois, como fieras. ¡Grandes! ¡Oh Dios! ¡Qué tenga Bruto que languidecer olvidado, lejos de Roma! Entretanto, he tomado mi decisión. Si Bruto no puede matar a los demás, se matará a sí mismo."

En fecha posterior, Saint-Just, ya siendo uno de los dictadores de Francia, escribió que en el día en que se convenciera de que era imposible dar al pueblo francés *mœurs douces, énergiques, sen-*

sibles et inexorables pour la tyrannie et l'injustice, se mataría. Pocas confesiones pueden igualarse a la que se encuentra en las *Institutions Républicaines,* de Saint-Just. Un joven de escasos veintiséis años, impelido a "aislarse del mundo", "arroja su ancla en el futuro y oprime la posteridad contra su corazón". Dios, el protector de la inocencia y la virtud, le envía a él con la peligrosa misión de desenmascarar a los hombres perversos rodeados por la fama y el miedo. Está destinado a encadenar el crimen y a hacer que los hombres practiquen la virtud y la probidad. *J'ai laissé derrière moi toutes ces faiblesses, je n'ai vu que la vérite dans l'univers et je l'ai dite. Les circonstances ne sont difficiles que pour ceux qui reculent devant le tombeau. Je t'implore, le tombeau, comme un bienfait de la Providence, pour n'être pas témoin de l'impunité des forfaits ourdis contre ma patrie et l'humanité. Certes, c'est quitter peu de chose qu'une vie malheureuse, dans laquelle on est condamné à végéter le complice ou le témoin impuissant du crime... Je méprise la poussière qui me compose et qui vous parle; on pourra la persécuter et faire mourir cette poussière. Mais je défie qu'on m'arrache cette vie indépendante que je me suis donné dans les siècles et dans les cieux.*

La asombrosa incongruencia de la invocación a la muerte como solaz y el papel de principal ejecutor de los designios divinos solamente puede equipararse con otro extraño contraste: las atroces denuncias de sus enemigos, hechas por él mismo y sus declaraciones sentimentales al modo rousoniano. La terrible acusación de Dantón comienza con la pavorosa frase: *Il y a quelque chose de terrible dans l'amour sacré de la patrie, il est tellement exclusif, qu'il immole tout sans pitié, sans frayeur, sans respect humain, à l'intérêt public.* En otro discurso dice que la República nunca estará segura mientras quede vivo un solo enemigo, que la espada ha de blandirse no sólo contra los enemigos sino contra "los indiferentes". Pero todo esto no impide a Saint-Just forjar los benditos sueños de una casita a la orilla de un río, de requerir a los franceses para que se amen y respeten unos a otros y de implorar del gobierno que deje a cada uno buscar su propia felicidad.

Se trata de una mentalidad envanecida de su rectitud, incapaz de auto-crítica, que divide la realidad en compartimientos estancos

y adopta actitudes contradictorias frente al mismo hecho, y juzga de un modo totalmente sometido al "yo", que, por definición, representa la verdad y la justicia.

c) LA DEFINICIÓN DE LA VOLUNTAD GENERAL

La idea absolutista jacobina no tiene que imponerse de fuera a dentro. Se pensaba que era inmanente al hombre, y se estaba seguro que el hombre habría de quedar restaurado en sus derechos y libertades. Pero solamente era realizable en la experiencia colectiva de una auto-expresión activa popular. El jacobinismo no se contentaba con decir amén. Insistía en la participación activa y condenaba la neutralidad o la indiferencia como egoísmo vicioso. El jacobinismo no buscaba la obediencia; quería promover una comunión activa, viva, con su idea absoluta.

Robespierre declaró que era el deber de todo hombre y ciudadano contribuir, tanto como estuviera en su poder, al éxito de la sublime empresa de la Revolución: el restablecimiento de los inalienables derechos del hombre, único objeto de la sociedad, y único motivo legítimo de las revoluciones. El hombre debe sacrificar su interés personal al bien común. Debe, por así decirlo, aportar al capital común la parte de fuerza pública y de soberanía popular que detenta, *ou bien il doit être exclu, par cela même, du pacte social.* Es innecerario añadir que cuando quiere retener privilegios injustos y distinciones incompatibles con el bien general, y cuando quiere arrogarse nuevos poderes a expensas de la libertad pública, se convierte en el enemigo de la nación y de la humanidad.

Este era el problema central del jacobinismo, el dilema entre el fin único y la voluntad de los hombres. Podría definirse como el problema de la libertad, de la conformidad y de la coerción en un régimen que pretende realizar dos fines incompatibles: la libertad, y una forma exclusiva de existencia social. En el fondo, es el problema de la voluntad general de Rousseau, acentuando de una manera igualmente fuerte la participación activa y universal en el querer la voluntad general y, asimismo, acentuando la exclusiva naturaleza de esa voluntad general.

Saint-Just se enfrenta con el problema en un notable pasaje que se halla al pie de su notablemente moderada, incluso complaciente, exposición de los ideales de la Revolución de su libro de 1791, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution (de 1791)*. Supone que contesta a un ataque acerca de si la nueva constitución era la voluntad de todos. La respuesta de Saint-Just es decididamente negativa. Sería imposible, dice, que el cambio del contrato social no provocara dos campos: el de los "*fripons*" o egoístas, que van a perder con el cambio, y el de los desgraciados que estaban oprimidos en el antiguo estado de cosas. Pero sería un abuso inadmisible de la letra de la ley considerar la resistencia de algunos criminales como una parte de la voluntad nacional. ya que tal resistencia no puede pretender ser una oposición legítima, Aún va más lejos Saint-Just: como regla general, declara, cada voluntad, incluso la voluntad soberana, inclinada a la perversión, no es nada. Rousseau no lo dijo todo cuando describió la voluntad general como incomunicable, inalienable, eterna. La voluntad general, para ser tal voluntad general, necesita también ser razonable. En este respecto, Saint-Just "corrige" a Rousseau equivocadamente. El autor del *Contrato Social* no pretende decir nada diferente de lo que Saint-Just está diciendo, a saber, que una voluntad puede ser tiránica, aunque sea querida por todos, y que no será menos criminal para el *Soberano* el estar "tiranizado por él mismo" que por los demás. Ahora bien, en este caso, al manar las leyes de una fuente impura, el pueblo se hará licencioso y cada individuo será a la vez un tirano y un esclavo. *La liberté d'un peuple mauvais est une perfidie générale, qui n'attaquant plus le droit de tous ou la souveraineté morte, attaque la nature qu'elle représente.* El contenido objetivo es igualmente esencial para el concepto de libertad. *Liberté! Liberté sacrée!* —exclama Saint-Just— *tu serais peu de chose parmi les hommes, si tu ne les rendais qu'heureux, mais tu les rappelles à leur origine et les rends à la vertu.* La libertad merece ser amada tan sólo en la medida en que conduce "a la simplicidad a través del poder de la virtud". De otro modo la libertad no es sino "el arte del orgullo humano". Evidentemente, la voluntad del hombre o del pueblo, expresada espontáneamente, no puede, como tal, pretender que se la tome, sin más, como el ejercicio de la soberanía. Todo depende de su calidad objetiva, de su

conformidad con el bien común, la voluntad general razonable y la virtud; las tres significan, de hecho, lo mismo: un modelo objetivo. ¿Quién lo va definir? ¿Cómo reconocerlo? Estas son las cuestiones vitales, pero no las contestadas.

Más tarde, en el debate sobre la Constitución de 1793, Saint-Just enunció una definición de la voluntad general totalmente diferente, que revela una conciencia inequívoca de los peligros inherentes a la primera concepción. Saint-Just parece ahora quitar de la voluntad general toda calidad objetiva, reduciendo la cuestión al asunto de contar votos e intereses, todos ellos explícitamente reconocidos como válidos. Además ataca violentamente el postulado de la objetividad. *La volonté générale, proprement dite, et dans la langue de la liberté, se forme de la majorité des volontés particulières, individuellement recueillies sans une influence étrangère; la loi, ainsi formée, consacre... l'intérêt général, de la majorité des volontés, a dû résulter celle des intérèts.* Saint-Just condena la sustitución de lo que él llama "una voluntad especulativa" por la voluntad general real; del punto de vista filosófico *(vues de l'esprit)* por los intereses del *corps social. Les lois étaient l'expression du goût plutôt que de la volonté générale.* Así, pues, si la voluntad real, expresada, del pueblo, no es tomada como la voluntad general y proclamada como constituyendo la voluntad general alguna idea externa; alegada como objetiva, se viene a poner en su lugar una idea extraña, y esta voluntad general queda depravada. La libertad no pertenece ya al pueblo. La ley se hace ajena a la prosperidad pública. Es Atenas votando en su crepúsculo, sin democracia; es la pérdida de su libertad. Saint-Just declara que esta idea de la libertad —algo objetivamente externo—, si prevalece, borrará la verdadera libertad para siempre. Llega a más, a hacer una terrible y elocuente profecía, que los acontecimientos justificaron a la letra:

Cette liberté sortira du cœur et deviendra le goût mobile de l'esprit; la liberté sera conçue sous toutes les formes de gouvernement possibles; car dans l'imagination, tout perd ses formes naturelles et tout s'altère, et l'on y crée des libertés comme les yeux créent des figures dans les nuages... Dans vingt ans le trône sera rétabli par les fluctuations et les illusions offertes à la volonté générale devenue speculative.

Pasaron menos de veinte años para que Napoleón pretendiera

que él encarnaba la voluntad general de la nación francesa y se apoyara teóricamente en esta pretensión.

Pero, ¿dónde afianza, en último término, Saint-Just su idea? ¿Es para él la voluntad general lo realmente querido por el pueblo de carne y hueso, sea cual sea su contenido, *la volonté matérielle du peuple, sa volonté simultanée,* cuyo fin, como él dice, está consagrado al interés activo del mayor número, y no a su interés pasivo? O, ¿acaso la voluntad general necesita el atributo de la verdad objetiva para llegar a ser voluntad general, en cuyo caso el recuento real de votos ocupa un lugar secundario detrás de la doctrina objetiva encarnada en la parte ilustrada?

Ni Robespierre ni Saint-Just declararon jamás su posición de un modo inequívoco; pero la última actitud está implícita en su método general. Como se verá, la definición de la voluntad general, dada por Saint-Just en el curso del debate constitucional de 1793, no es una respuesta a la pretensión de la "idea especulativa" que aspira a constituir la voluntad general, sino que es un argumento en un debate acerca del modo de organizar la expresión de la soberanía popular. La insistencia de Robespierre en la exclusión de aquellos que no colaboraban con él en el juego común y en el esfuerzo común de la soberanía popular, es una indicación clara de su actitud.

Me propongo examinar en las páginas siguientes el desarrollo de la actitud jacobina en este punto durante la Revolución, tal como aparece a la luz del pensamiento de ambas figuras, las más representativas e importantes de la dictadura jacobina: la de Robespierre y la de Saint-Just.

d) LA IDEA DEL EQUILIBRIO. SAINT-JUST

La evolución del pensamiento de Robespierre en esta materia es más interesante y más elaborada que la de Saint-Just. Luchó con el problema durante mucho más tiempo que su joven amigo, quien, cuando llegó al centro de la escena revolucionaria, encontró el dilema ampliamente resuelto por las circunstancias. Pero Robespierre se ocupó del asunto en la misma raíz desde los primeros

días de la Revolución. Hasta el período de la Convención, Saint-Just era solamente un espectador impaciente de los grandes acontecimientos, que contemplaba desde su pequeña ciudad nativa, y no era más, por otra parte, que un activista revolucionario local. Esto explicará por qué en el caso de Robespierre el esquema de su futuro desarrollo intelectual es discernible completamente desde el comienzo, mientras que, en el caso de Saint-Just, el paso desde su libro de 1791 al extremismo dictatorial revolucionario de 1793 aparece abrupto y casi inesperado. Saint-Just dió el paso desde la oscuridad al poder supremo de un salto.

Una diferencia fundamental entre Robespierre y Saint-Just se revela en el análisis comparativo de sus opiniones en el período pre-convencional. A pesar de las implicaciones totalitarias de largo alcance, sostenidas en la definición de la voluntad general mencionada más arriba —contenida en su libro de 1791 sobre la Constitución—, la actitud que se mantiene en la obra de Saint-Just, corresponde a la opinión ortodoxa del día, de que la Revolución se había llevado a cabo en el sentido de liberar las fuerzas sociales y capacitarlas para moverse libremente dentro de un patrón armonioso, cuya esencia estriba en el equilibrio. Robespierre, por su parte, nunca estuvo dispuesto a adoptar esta ruta. Según él, el fin de la revolución no se alcanzaría dando libre juego a las fuerzas sociales y políticas para alcanzar un equilibrio. No estaba dispuesto a contentarse con dejar que las fuerzas se desataran y contemplarlas. Toda su actitud está dominada por la idea de un propósito dinámico. La Revolución constituye el despliegue de este propósito. No se trata de equilibrio de poderes. El hecho decisivo es la lucha a muerte entre dos fuerzas, la Revolución y la Contra-revolución, las cuales suman, ambas, la totalidad de la realidad.

"La omisión de lo que podéis hacer sería una traición a la confianza... un crimen de lesa nación y de lesa humanidad. Aún más: si no hacéis todo por la libertad, no habéis hecho nada. No hay dos caminos para ser libre: o eres enteramente libre o retornas a la esclavitud. La menor abertura dejada al despotismo, lo restablecerá pronto en el poder" —declaró Robespierre en el debate de la *Constituyente* sobre los derechos políticos del 11 de agosto de 1791, cuando se opuso a los que mantenían la ideología del equilibrio y

querían adoptar el *marc d'argent* como cualificación de eligibilidad a la Asamblea Legislativa.

Parece conveniente echar una mirada, primeramente, a las ideas de Saint-Just, en 1791, antes de seguir con Robespierre. El contraste entre la idea del equilibrio y lo que quería Robespierre se pondrá así de relieve.

Saint-Just habla con entusiasmo aprobatorio de los principios de 1791. Francia ha producido una síntesis *(coalisé)* de la democracia *(état civil)*, la aristocracia (el poder legislativo) y la monarquía (el ejecutivo). Dentro de la mejor tradición de Montesquieu, Saint-Just explica que un gran país como Francia debe tener un régimen monárquico, ya que una república no le iría bien. Según todas las probabilidades, la nueva Constitución era la más justa aproximación posible, dadas las condiciones de Francia, al régimen popular, con un mínimum de monarquía, a pesar de la supremacía formal del poder ejecutivo (que era una necesidad, además, en vista del amor del pueblo al rey).

El nuevo régimen le parece a Saint-Just eminentemente sano, a causa de la salud esencial del pueblo francés: la presunción, que caracteriza al pueblo inglés, impide el establecimiento de la democracia en Inglaterra; pero este principio no pertenece a la democracia francesa; la violencia no es de la naturaleza de la aristocracia francesa y, finalmente, la justicia y no el capricho es la característica de la nueva monarquía francesa.

Le chef d'œuvre de l'Assemblée Nationale est d'avoir temperée cette démocratie. El áureo equilibrio, la justa medida entre un régimen popular y uno despótico, ha sido alcanzado. Se le ha dado a la nación el grado de libertad necesario para su soberanía; la legislación se ha hecho popular merced a la igualdad, y la monarquía ha retenido solamente el poder que requiere para ser el vehículo de la justicia. "Los legisladores de Francia han ideado el equilibrio más sabio."

La sabiduría y la prudencia no podían poner entre el legislativo y el ejecutivo una barrera demasiado fuerte. Pero las deliberaciones del legislativo tendrían que ser sometidas a la aprobación real, de modo que los intereses particulares de ambos poderes se cancelaran uno a otro. Un ojo atento al legislador, un poder capaz de detener su mano, es necesario. Esta acción puede ser realizada ventajosamente por un ejecutivo unipersonal que no cambie, y sea el depósito de las leyes y los principios, y que no estuviera al arbitrio de los vaivenes de los legisladores. Sería absurdo consultar al pueblo en estas deliberaciones, por la lentitud del procedimiento, la falta de prudencia del pueblo y su vulnerabilidad a las malas influencias, "donde los pies piensan, deliberan los brazos y se anda de cabeza". Todo esto desentona, sin duda, de las tendencias plebiscitarias de la Constitución de 1793. El poder judicial, el mejor reglado y el órgano más pasivo del Estado, debe ser investido con la inspección del ejercicio de la soberanía.

Las opiniones de Saint-Just sobre la igualdad, en 1791, son particularmente significativas. Una igualdad completa como la establecida por Licurgo —una igualdad a propósito para la pobreza de la república espartana— produciría una revolución o engendraría la indolencia en un país como Francia. Habría de dividirse la tierra y suprimirse la industria. Una industria libre fué, sin embargo, el origen de los derechos políticos y la desigualdad de hecho ha dado lugar a una ambición que es "virtud" en sí misma. No hay armonía social entre hombres social y económicamente iguales. La igualdad natural haría confusa la sociedad. No existirían la autoridad ni la obediencia, y el pueblo huiría al desierto. Al abolir los abusos, los legisladores han respetado sabiamente los intereses. *Et l'on a bien fait; la propriété rend l'homme soigneux: elle attache les cœurs ingrats à la patrie.*

Por lo que toca a la igualdad política —la única forma de igualdad que conviene a Francia, un país formado por el comercio— hay que decir que su esencia no está en la igualdad de la fuerza, sino en que los individuos tengan una participación igual en la soberanía popular. Al contrario de Robespierre, Saint-Just apoya plenamente la división de los ciudadanos en activos y pasivos. La clase, en un todo indigente, que debe ser clasificada como ciudadanos pasivos y privada de derechos políticos no es numerosa, y no por eso ha de ser condenada a la esterilidad; pero la Constitución ganará de no ser en demasía popular y anárquica. Dueño de su independencia y con la posibilidad de emular, el pobre gozará de los derechos naturales de igualdad, seguridad y justicia. Los legisladores han seguido un buen camino no humillando al pobre, haciendo innecesaria la opulencia. No se le ocurrió a Saint-Just, ni a la mayor parte de sus

contemporáneos, averiguar cómo, según sus ideas, habían de quedar en la sociedad muchas gentes a quienes se privaba de derechos políticos. Se limita a observar que la desigualdad establecida por la división entre ciudadanos activos y pasivos no daña los derechos naturales, sino tan sólo las pretensiones sociales.

El análisis que hace Saint-Just del problema del individuo frente al Estado se anticipa a la distinción de B. Constant entre los legisladores de la antigüedad y el espíritu de la libertad moderna. Querían los antiguos que la felicidad del individuo se derivara de la prosperidad del Estado, mas los modernos tienen un punto de vista opuesto. El Estado antiguo se basaba en la conquista, porque era pequeño y rodeado de vecinos enemigos, y así la suerte de los individuos dependía de la fortuna de la república. El vasto Estado moderno no tiene ambiciones ulteriores a su propia defensa y a la felicidad de los ciudadanos que le integran. Siguiendo de cerca a Rousseau, Saint-Just declara que la severidad de las leyes corresponde inversamente al tamaño del territorio. Los Derechos del Hombre hubieran arruinado las pequeñas ciudades —repúblicas de Atenas y Esparta—. Francia, que ha renunciado a las conquistas, se ha fortalecido por los Derechos del Hombre. *Ici la patrie s'oublie pour ses enfants.*

El futuro profeta de la "espada rápida" no puede perdonar la justificación rousoniana de la pena de muerte. *Quelque vénération que m'impose l'autorité de J. J. Rousseau, je ne te pardonne pas, ô grand homme, d'avoir justifié le droit de mort.* Pues si el derecho de soberanía no puede cederse, tampoco lo puede el derecho de un hombre sobre su propia vida. Antes de dar una sentencia de muerte, habría que alterar el contrato social, porque el crimen que provoca la sentencia es el resultado de una alteración en el contrato. Una fuerza represiva no puede ser una ley social. Tan pronto como el Contrato Social es pervertido, se hace nulo y vacío, y entonces el pueblo tendría que reunirse en asamblea y pactar un nuevo contrato social para su regeneración. De acuerdo con Rousseau, el Contrato Social está hecho para la preservación de los contratantes. Ciertamente, pero para su conservación por la *vertu* y no por la fuerza, dice Saint-Just. En las circunstancias de 1791, Saint-Just no se da cuenta que su teoría del equilibrio era incompatible con la idea de la voluntad general que preconizaba. Presuponía una gran área

de común acuerdo y, en consecuencia, el margen de oposición ilegítima era pensado por él como tan estrecho que no merecía una seria atención. Al hacer esa área donde las fuerzas disidentes se mueven más reducida, la preconizada voluntad venía a ser definida de modo más rígido, y las exclusiones se hacían más numerosas.

e) ROBESPIERRE Y LA IDEA REVOLUCIONARIA. LA IDEA DEL PUEBLO

Al principio, el propósito dinámico de la Revolución fué para Robespierre el avance incontenido hacia la realización completa de la democracia ideal. Las finalidades supremas fueron la libertad del hombre y la soberanía popular irrestringida. En las primeras fases de la revolución estaba Robespierre profundamente convencido de que la voluntad del pueblo, si alcanzaba su expresión completa, libre y genuina, no podía por menos de identificarse con la voluntad general. *L'intérêt du peuple c'est le bien public... pour être bon, le peuple n'a besoin que de se préférer lui même à ce qui n'est pas lui.* Con esta convicción de Robespierre corrió parejas la idea, tan generalizada en su pensar, de la lucha a muerte entre el propósito popular revolucionario y las fuerzas que se le oponían, lucha que no podía contentarse con una solución de compromiso, sino con una victoria total y un triunfo indiscutido.

La liberación del hombre, la dignidad de la persona humana, el gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo, significan cosas reales para Robespierre. Eran para él cosas visibles, casi tangibles. Hay un auténtico, genuino fervor en la condena que hace Robespierre de la tradicional distinción entre gobernantes y gobernados, clases dirigentes y clases oprimidas. También la hay en su impaciente cólera frente a las pretensiones hijas del orgullo. Es importante notar que, al igual que Rousseau, Robespierre, cuando habla de la dignidad y libertad del hombre, se refiere a la ausencia de dependencia personal, o, dicho con otra palabra, a la igualdad. Rousseau había dicho que el hombre debía ser tan independiente de otro hombre como fuera posible, y tan dependiente como fuera posible del Estado. La dignidad humana y los derechos del hombre quedan degradados cuando un hombre tiene que reconocer como

su superior a otro hombre, pero no quedan degradados en una dependencia igual de todos a la entidad colectiva, al pueblo, a uno mismo, en definitiva. Durante siglos, dice Robespierre, el arte de gobernar fué usado para subyugar o explotar a los más por los menos. Las leyes fueron dictadas para sistematizar este intento. Todos los legisladores, en vez de proponerse liberar las fuerzas populares y satisfacer sus anhelos de libertad, de dignidad, de felicidad y de gobierno propio, no han pensado más que desde el punto de vista del poder gubernamental. Predominantemente, su cerebro trabajó para precaverse del descontento popular y de la insurrección, convencidos de que el pueblo era por definición malo y revoltoso. *L'ambition, la force et la perfidie ont été les législateurs.... asservi raison.* Proclamaron que la razón era sólo locura, la igualdad anarquía. La reivindicación de los derechos naturales se convertía para ellos en rebelión, la naturaleza era ridiculizada como una quimera. *C'est à vous maintenant de faire la vôtre, c'est à dire de rendre les hommes heureux et libres par vos lois.* Robespierre denunció todo lo que pudiera tener conexión con el tribunado romano. Esta antigua y alabada institución contenía en sí la esclavitud del pueblo. ¡Como si el pueblo necesitara abogados especiales para defenderse ante unos poderes superiores o ante un alto tribunal! El pueblo no tiene deseo de esperar hasta que sus quejas sean oídas. El pueblo es el dueño en su propia casa, no un cliente o un suplicante. Quiere quedarse en Roma y expulsar a los tiranos. Consecuentemente, vemos a Robespierre casi solo en la Asamblea Constituyente combatir por el sufragio universal. No hubo más decidido abogado del principio de la elección popular de todos los cargos del Estado, los administrativos, los judiciales, etc... Puso el mayor empeño en extender la conciencia política entre las masas, y recomendó su expresión a través de varios canales, sociedades populares, prensa, peticiones, discusiones públicas, manifestaciones e, incluso, actos del pueblo extralegales. La firme posición de Robespierre en contra de la pena de muerte y su ferviente defensa de la libertad ilimitada de la prensa no fueron tan sólo una lucha por valores buenos en sí, sino un combate contra los instrumentos de la tradicional tiranía del gobierno, y en pro de la manifestación de la auto-expresión del pueblo.

Pertenecía a la misma naturaleza del gobierno "antipopular", no saciarse jamás de poder. Cada gobierno, "no del pueblo", era la

CENTRO DE ESTUDIOS SOBRE DESARROLLO ECONÓMICO

investidura de intereses antipopulares. Los males de la sociedad nunca procedían del pueblo, siempre del gobierno. *C'est dans la vertu et dans la souveraineté du peuple qu'il faut chercher un préservatif contre les vices et le despotisme du gouvernement.* El primer objeto de la Constitución es proteger al pueblo de su propio gobierno y de sus abusos. Robespierre, desde luego, no se sentía de acuerdo con la idea de Montesquieu de la separación de los poderes, reafirmada en la Asamblea Constituyente. Pues, fueran cuales fueran las argucias constitucionales adoptadas por la Asamblea para subordinar el Ejecutivo al Parlamento, quedaba en la Constitución de 1791 el hecho de una cabeza permanente del Ejecutivo, no elegida, prístina, por así decirlo, del mismo modo que lo es el pueblo respecto al poder legislativo.

El sistema inglés le parecía a Robespierre un fraude y un complot contra el pueblo: En el pasado, en la era de la esclavitud, la idea era templar la tiranía creando una tensión entre las varias ramas gubernamentales y sembrando la discordia entre los varios poderes. Pero ahora el fin de la Revolución era extirpar radicalmente la tiranía y dejar que el pueblo se gobernara por sí mismo. Robespierre fué un republicano de corazón antes de que él mismo se diera cuenta de ello.

Estaba lleno Robespierre de una constante ansiedad ante la posibilidad de que las diferentes ramas del poder cayeran en manos del Ejecutivo. En estas manos, estaban predestinadas a ser fuerzas contrarrevolucionarias, antipopulares. Poca duda le cabía respecto a qué actitud adoptar en cuestiones tales como el veto real y la sanción real de los decretos del Ejecutivo. En su voluntad de neutralizar el poder ejecutivo para que no fuera peligroso, Robespierre luchó por privar al rey de toda prerrogativa. Esta fué su línea de conducta más consistente en todas las cuestiones que se suscitaron en los grandes debates constitucionales de 1789-91 acerca de la reforma del Estado francés. Estuvo, por ejemplo, contra el mando real de la Guardia Nacional. Condenó violentamente el empleo de la antigua *Maréchaussée* y sus oficiales reclutados entre la *Armée de ligne* bajo el mando real, para policías y funcionarios de justicia (creía que debían ser nombrados electivamente los jueces de paz). Robespierre pidió que los tribunales militares estuviesen compuestos de un número igual de oficiales y soldados, pues, de otra manera, los

tribunales marciales, constituídos sólo por oficiales, condenarían a los soldados patriotas bajo pretexto de faltas de disciplina. En todos los incidentes que ocurrieron en los primeros dos o tres años de la Revolución entre la policía y las manifestaciones populares, invariablemente tomó Robespierre partido por las segundas, acusando a las autoridades y a la policía de contrarrevolucionarias, de provocadoras o de mala fe. Por definición, toda revuelta popular era expresión de la justa cólera del pueblo, y toda acción de las autoridades era acción contrarrevolucionaria.

La cuestión de quién es la nación, y de quién "no es de la nación", si la nación es la suma total de las personas nacidas en el suelo de Francia, una comunidad de fe o algo equivalente al pueblo como categoría social, aún no está decidida. Tendrá que desarrollarse gradualmente; pero ya en aquel tiempo, la concepción robesperiana de la nación no dejaba lugar a los estamentos corporativos. La nación, como han enseñado Rousseau y Sieyès, no conocía más componentes que los individuos. La nación así compuesta tenía una personalidad colectiva, pero monolítica, con un interés y una voluntad general. Las corporaciones equiparadas a voluntades parciales no eran "de la nación". Estaban directamente opuestas, o, a lo menos, discrepaban del bien general. Aunque Robespierre no era un anticlerical militante, no podía aceptar que la Iglesia continuara como una corporación aparte. Apoyó la idea del casamiento de los clérigos e insistió en que los obispos fueran elegidos no sólo por el clero, sino como los demás servidores públicos, por el pueblo de la diócesis, tanto el espiritual como el laico. Robespierre pedía garantías de que la Guardia Nacional no solamente no cayese bajo el dominio de la Administración, sino que se impidiera que en ella se formara un *esprit de corps*. Los oficiales debían ser cambiados cada dos años. Los signos externos sólo debían llevarse en actos de servicio. Robespierre exigía un jurado electivo para los casos civiles tanto como para los criminales. Temía que el *esprit de corps* se desarrollara en los profesionales de la justicia. Robespierre no protestó cuando la prohibición de las asociaciones de trabajadores de la famosa ley Chapelle promulgada en defensa de la homogeneidad de la voluntad nacional y el interés nacional.

Solamente de un modo gradual vino Robespierre a señalar una clase social como "no perteneciente a la nación". Había Sieyès condenado los órdenes privilegiados por colocarse ellos mismos fuera de la comunidad nacional. Después de la abolición de los privilegios feudales, era señal de buenos sentimientos revolucionarios subrayar la unidad de la nación francesa y desestimar todo lo que pudiera diferenciar al grupo convirtiéndolo en un *status* especial, ya fuera en bien o en mal de la comunidad. La nación francesa estaba compuesta de franceses y no de clases o de castas. Aún antes de que este principio fuera decididamente violado por la privación de derechos a las clases más pobres, Robespierre se dió clara cuenta de que la unidad nacional se iba dividiendo en dos clases que se combatían; la de los poseedores y la de los no poseedores. Al comienzo se afanó desesperadamente para impedirlo, y no sólo en su vehemente oposición al *marc d'argent*. Luchó por la admisión de los pobres en la Guardia Nacional, insistió en la elegibilidad de los pobres como miembros del Jurado, se opuso decididamente y triunfó frente al edicto que prohibía las peticiones de los ciudadanos pacíficos. Repetidamente amonestó a la Asamblea para que los cargos de agentes del poder no fueran reservados a una clase, pues en tal caso inevitablemente se convertirían en instrumentos de una clase dominante y opresiva. Si Francia se dividía en dos naciones separadas, una de ellas, el pueblo sojuzgado, no se sentiría obligada para con la patria. Ambas partes tenían que hacerse aliadas. Se mofó de los defensores del *marc d'argent*, atribuyéndoles la idea de que "la sociedad humana está compuesta exclusivamente de propietarios con exclusión de los demás hombres". En este respecto, se deslizó por un camino fatal. Habiendo comenzado por una oposición apasionada a la exclusión de las capas más bajas de la nación soberana, del cuerpo soberano y políticamente activo (oposición basada en la idea de los derechos sagrados e iguales de todos los hombres), acabó declarando que las masas eran ellas solas la nación, lo que le llevó a dejar virtualmente fuera de la ley a los ricos, cuando no a toda la burguesía. La "nación" vino a ser identificada con el "pueblo, el amigo natural y el indispensable campeón de la libertad. . . ni corrompido por el lujo, ni depravado por el orgullo, ni tampoco arrastrado por la ambición. No turbado por aquellas pasiones que son enemigas de la igualdad. . . generoso, razonable, magnánimo y moderado."

Lejos de aceptar la idea del equilibrio entre las fuerzas sociales,

trabajó Robespierre bajo la idea obsesionante de una lucha mortal que es llevada a cabo sin respiro. Es concebida por él la contrarrevolución, como una conspiración permanente, ya se manifieste, ya quede en estado latente. Acecha desde los más oscuros rincones, tramando, complotando en espera sólo de una oportunidad, preparando insidiosamente sus fuerzas. No puede Robespierre evitar ver cualquier asunto, aunque se trate de un problema evidentemente neutral, desde el único ángulo de las facilidades que ofrezca o de los peligros que amenace a uno u otro de los combatientes. Todo lo que amplíe el área de la soberanía popular y de la democracia es ganancia para la revolución, es posición ganada en el camino de la victoria y derrota y pérdida para la contrarrevolución. Aunque Robespierre, por otra parte, estaba en posesión de un objetivo permanente y no era el suyo un programa de partido, no por eso deja de ser un oportunista. En una guerra el objetivo es fijado, pero la táctica puede cambiar. Ningún movimiento táctico puede ser juzgado de un modo aislado; el amplio contexto en que se inscribe determina su sentido, así como el carácter moral de cualquier acción particular. Robespierre, oportunista, consideró a veces que una pequeña retirada podía significar un mejoramiento de la posición democrática. Se declaró defensor de la Constitución de 1791, aunque muchas de sus partes habían sido originalmente combatidas duramente por él. No le agradó una prematura propaganda republicana. Partidario de la acción popular directa, se daba cuenta de las emboscadas y provocaciones que maquinaba la contrarrevolución, y por eso amonestó al pueblo para que no se expusiera, mientras el enemigo era demasiado fuerte, a cargar con la acusación de anarquía, precipitando la acción de las fuerzas policíacas.

Robespierre puede ser mirado como el padre de la teoría que opera sobre la base de la distinción entre guerra del pueblo y guerra contrarrevolucionaria. Brissot y los girondinos querían la guerra porque tenían la esperanza de que la nación puesta en pie, exaltada por el entusiasmo proselitista, barrería todo sentimiento contrarrevolucionario y toda idea de conspiración; uniría la nación y extendería la revolución por toda Europa. Fiel a su línea general de pensamiento, Robespierre juzgaba la cuestión de la guerra desde el ángulo del irreconciliable conflicto entre la revolución y la contrarrevolución; le parecía claro que, en caso de guerra, las fuerzas

armadas, la concentración de poderes propia del tiempo de guerra, la ansiedad patriótica y el orgullo despertado por el peligro nacional, podrían ser utilizados por la contrarrevolución como armas para aplastar a la Revolución, en connivencia con las Cortes extranjeras. Al mismo Robespierre le hubiera gustado hacer que la guerra se convirtiera en una guerra del pueblo, esto es, en una oportunidad para establecer un régimen popular, basado en los principios revolucionarios y en la disciplina militar. Ello hubiera dado lugar a purgas y a un completo cambio del cuerpo de oficiales y de los burócratas, que tal vez hubiera producido rápidamente la caída del trono. Nunca cesó Robespierre de pensar y sentir que "si no los destruímos, ellos nos aniquilarán". *Ellos*, no tenían que ser necesariamente hombres, individuos concretos, aunque el tono de personal y violenta invectiva y denuncia es calculado para sugerir esta acusación de las personas. Pero un tal sistema criminal, un conjunto de tales fuerzas, no se podía identificar con un crimen individual, que, en todo caso, no sería sino un ejemplo representativo.

Así, cuando la huída del rey, Robespierre tomó menos en cuenta la ofensa real de Luis XVI que la lección mucho más general contenida en la fuga: el hecho de que el rey pudiera haber organizado su deserción, lo que implicaba era la existencia de fuerzas poderosas que le alentaban y ayudaban. La existencia y cantidad de estas fuerzas revelaban justamente lo que importaba más según las ideas de Robespierre. Esta actitud determinó en Robespierre su concepto de la justicia, que encuentra expresión en sus discursos acerca de la reforma del sistema judicial, y muy particularmente durante el proceso del rey. El problema es de importancia fundamental. ¿Existe algo que pueda decirse que sea una justicia objetiva, independiente, basada sobre un código, que no tenga nada que ver con las necesidades de la guerra entre las fuerzas políticas y sociales que contienden, y que se base en un criterio único de estricta evidencia? O, ¿hay que considerar a la justicia siempre en relación con la lucha política, como un arma del partido victorioso? Robespierre, decididamente, se inclinó por la segunda alternativa. No era cinismo, ni una falta de creencia total en la justicia objetiva; por el contrario, estaba convencido de que toda justicia, en el más amplio sentido de la palabra, por definición estaba encarnada en un partido. La cuestión de la evidencia era realmente secundaria. Si el crimen

real había sido efectivamente cometido dentro del cuadro del código penal, no era cosa que importara; lo que, en efecto, importaba más era que pudiera, y, en un cierto modo, hubiera tenido que ocurrir dadas las circunstancias. El hombre no tiene importancia por sí mismo, sino en cuanto forma parte de un sistema. Y el sistema en conjunto había sido un crimen, un crimen de abierta conspiración, "un rey no puede gobernar inocentemente". Luis debe morir para que la República viva. *Une mesure de salut public à prendre, un acte de providence nationale à exercer* (Robespierre). No más tarde de octubre de 1790, Robespierre había procurado el establecimiento de un tribunal supremo a quien compitieran los casos de lesa nación. El tribunal había de tener poder para aniquilar todo intento contrarrevolucionario, y había de estar compuesto por "amigos de la Revolución". Para Robespierre, los jueces eran simplemente magistrados del gobierno, y en un país libre habían de ser funcionarios elegidos por el pueblo. Su dominio y la base de sus juicios no tenían que estar constituídos por una ciencia especial de jurisprudencia, sino tan sólo por las leyes de la constitución. "Ciertamente, la palabra jurisprudencia debe ser borrada del vocabulario francés. En un estado que posee una constitución y una Cámara Legislativa los tribunales no necesitan jurisprudencia; ha de bastarles el texto de la ley". De este modo, la nación, como fuente de todas las leyes, habría de ser el único intérprete de la Constitución y el único censor de los tribunales, y no tenía porqué existir un cuerpo independiente encargado de estos asuntos. Esta línea de pensamiento habría de conducir a la precedencia dada bajo el sistema del terror, a la conciencia patriótica y al instinto popular sobre la competencia legal y las pruebas legales. Además, en el conjunto de este método estaba ya implicada la idea terrorista del "sospechoso", una persona que se consideraba culpable, aun antes de haber sido convicta de una acusación particular, simplemente por pertenecer a una clase del pueblo y por sus pasadas afiliaciones. En la víspera de su muerte en la guillotina, uno de los arquitectos del jacobinismo, Desmoulins, iba a descubrir la enormidad de esta concepción de la justicia: *Il n'y a point de gens suspects, il n'y a que des prévenus de délits fixés par la loi,* escribió.

Capítulo VII

"VOLONTÉ UNE"

[UNA SOLA VOLUNTAD]

a) LA ACCIÓN DIRECTA DEMOCRÁTICA

Nada sorprendente es que un fiel discípulo de Rousseau, como Robespierre, no estuviera dispuesto a reconocer las decisiones de una asamblea representativa como la expresión de una voluntad popular que sea idéntica con la voluntad general. Los Parlamentos no serían cosa distinta de los demás intereses creados y de las corporaciones, aunque emanaran formalmente de la elección popular. Una asamblea representativa elegida sobre la base de la propiedad calificada, tal como era la Asamblea Legislativa, ciertamente que no era cosa "del pueblo". Sin seguir literalmente, como él mismo dijo, a Rousseau, Robespierre no pudo aceptar la idea de que una asamblea, una vez elegida, aunque lo hubiera sido en una votación libre, fuera soberana y su autoridad incuestionable. La independencia absoluta de una Asamblea Parlamentaria no era otra cosa que "despotismo representativo". Existe siempre el peligro de que el pueblo pueda tener tantos enemigos como diputados tenga. La moción de Robespierre proponiendo la autorrenuncia a la reelegibilidad de los miembros de la Constituyente para la Asamblea Legislativa, fué motivada por el temor de que, si eran elegidas las mismas personas, la Asamblea Legislativa fuera a convertirse en un nuevo y permanente interés creado.

Robespierre buscó garantías frente al "despotismo representativo". Encontró dos: el control popular constante sobre el cuerpo

legislativo y la acción directa democrática del pueblo. Robespierre soñó con un salón para la Asamblea, provisto de una galería pública tan grande que en ella cupieran hasta 12.000 espectadores. Bajo la mirada de un número tan grande del pueblo, no habría diputado que se atreviera a defender ningún interés antipopular. Por una parte, Robespierre insistía en que cualquier obstáculo puesto en el camino del pueblo en una elección libre de representantes era, en último término, inútil, dañoso y peligroso. Por otra parte, aprobó con decisión cualquier ley que estuviera calculada para proteger al pueblo de las "desgracias de una mala elección" y de la corrupción de sus diputados. Al mismo tiempo, Robespierre pedía una ley fundamental por medio de la cual, en intervalos fijos, pero frecuentes, las asambleas primarias fueran reunidas para juzgar de la conducta de sus diputados. Estas asambleas debían tener el poder de revocar el mandato de sus representantes cuando éstos no hubieran sido fieles a aquéllos. Además, una vez abierta la sesión, las asambleas primarias obrarían como el Soberano en Consejo, y utilizarían la oportunidad de expresar sus opiniones sobre cualquier asunto pertinente al bien público. Ningún poder tendría capacidad para interferir en el ejercicio de la soberanía directa popular de la nación estando en Consejo. *Ce peu d'articles très simples, et puisés dans les premiers principes de la Constitution suffiront pour l'affermir et pour assurer à jamais le bonheur et la liberté du peuple français.*

Fulminaba en especial Robespierre contra una alianza entre el Legislativo y el Ejecutivo, que para él significaba un complot contra el pueblo. El ejercicio de los poderes ejecutivos por un cuerpo elegido era, para Robespierre, el peor de todos los despotismos: una oligarquía. Temía más aún el sistema moderno, en el que un gabinete, sacado de la mayoría de la Asamblea, opera en estrecho contacto con su propio partido, que es quien, por otra parte, le apoya. El mismo, a finales de 1793, se convirtió en el padre de la teoría del gobierno revolucionario ejercido por la Convención a través de comités; sistema, como él mismo dijo, tan nuevo como la misma revolución, y aún no explicado en ningún tratado de ciencia política. Con un ojo sobre el Ministerio Roland, el Incorruptible condenaba, en los términos más severos, la situación en la que los jefes de partido y los miembros del gabinete manejan la política tras las cortinas en conventículos y conclaves ministeriales. En sistemas semejantes, el pueblo queda falsificado; y las mayorías obtenidas por tales maquinaciones son totalmente ilegítimas. Las leyes votadas de este modo representan una ficción, no son la genuina expresión de la voluntad general. La voluntad general, pura y constante, la única depositaria de la cual es el pueblo, no puede ser arrogada por una intriga de gabinete y partido para perpetuar "el despotismo representativo". Ni tampoco puede ser identificada con los impulsos egoístas de efímeras asambleas. Robespierre se impacientaba ante la idea de aceptar las mayorías numéricas de las asambleas como expresión del Soberano. La voluntad general y la voluntad de la genuina mayoría popular no pueden identificarse con las mayorías ni con las minorías parlamentarias. La mayoría, en su verdadero sentido, estaría allí donde residiera la voluntad general, aunque ocurriera que esta voluntad fuera expresada por una minoría numérica. No faltaba más que dar un paso, partiendo de este programa esencialmente antiparlamentario, para justificar la acción directa popular en nombre del principio sagrado de que el pueblo no solamente tiene el derecho sino el deber de resistir a la opresión y el despotismo, de alzarse activamente contra las conjuras del gobierno y las intrigas traidoras de los representantes infieles. "Es vital para la libertad estar siempre en franquía para ejercer una censura razonable sobre los actos del cuerpo legislativo. La misma Asamblea Nacional está sometida a la voluntad general, y cuando la contradice la Asamblea no puede continuar existiendo." Los mandatarios del pueblo han de estar colocados en posición tal que les sea imposible dañar a la libertad. Ya que el pueblo de París era el que estaba más próximo a la sede del poder, él y sus cuerpos representativos, la Comuna y las Secciones estaban obligados a obrar como perros guardianes de los millones de franceses que vivían en las provincias. Esta era la actitud de Robespierre en la crisis del 10 de agosto de 1792, así como en los sucesos que un año después causaron la separación de los diputados girondinos de la Convención, cuando el presidente de ésta, el jacobino Hérault de Séchelles, dió la razón a los sublevados armados, diciendo que la fuerza del pueblo era idéntica a la fuerza de la razón.

El 26 de mayo de 1793 dijo Robespierre, en su discurso al Club de los Jacobinos: "Cuando el pueblo está oprimido y no puede apoyarse en nada sino en sí mismo, es un cobarde quien no le incita

a sublevarse. Cuando todas las leyes han sido violadas, cuando el despotismo ha alcanzado su punto más alto, cuando la buena fe y la vergüenza han sido holladas, entonces el deber del pueblo es alzarse. Ha llegado este momento; nuestros enemigos oprimen abiertamente a los patriotas; quieren, en nombre de la ley, hundir al pueblo en la miseria y en la esclavitud... Sólo conozco dos modos en que el pueblo pueda vivir: gobernándose a sí mismo o confiando esta tarea a sus mandatarios." Los diputados populares que deseaban un gobierno responsable estaban siendo oprimidos. El pueblo necesita ir a la Convención para protegerlos de los diputados corrompidos. "Declaro —exclamaba Robespierre— que habiendo recibido del pueblo el mandato de defender sus derechos, miro como a un opresor a quien me interrumpe, o me quiere quitar el derecho de hablar, y declaro que yo mismo me pongo en estado de insurrección contra el presidente y todos los miembros de la Convención. Se ha despreciado a los *sans-culottes* y yo, por mi parte, me insurrecciono contra los diputados corrompidos." Dos días después, otra vez en el Club de los Jacobinos, Robespierre fué aún más adelante: *Si la commune de Paris, en particulier, à qui est confié spécialement le soin de défendre les intérêts de cette grande cité, n'en appelle point l'univers entier de la persécution dirigée contre la liberté par les plus vils conspirateurs, si la commune de Paris ne s'unit au peuple, ne forme pas avec lui une étroite alliance, elle viole le premier de ses devoirs.* El levantamiento del pueblo siempre ha tenido su modelo y su técnica.

De las instituciones representativas del pueblo de París, la Comuna y las Secciones, tan sólo la Comuna era un cuerpo elegido y con un carácter claramente definido. Las Secciones eran reuniones públicas de los habitantes de los distritos. La democracia directa era, pues, un cuerpo de hombres casualmente reunidos en asamblea. Las Secciones eran asiduamente atendidas y dominadas por entusiastas activistas revolucionarios, de hecho por una pequeña minoría. En el momento de crisis, un comité revolucionario central de las Secciones se formaba, ordinariamente reforzado por activistas provincianos, *fédérés*, que por casualidad se encontraban en París. Los miembros de este comité insurreccional eran generalmente gentes oscuras, de tercera o cuarta clase. Pero no hay que suponer que los levantamientos fueran anónimos, hijos de las masas inarticuladas. En el

fondo actuaban como dirigentes los líderes jacobinos, que daban su inspiración y las pautas del programa. El Comité Central Insurreccional del pueblo levantado crea una Comuna revolucionaria para reemplazar la antigua, o bien declara el cuerpo existente haberse convertido en revolucionario. Una tal declaración señala, como se ha dicho antes, el estallido del levantamiento del pueblo soberano contra la opresión. Era ahora cuando el pueblo iba a ejercer directamente sus derechos soberanos. Los representantes elegidos para la Asamblea Nacional habrían de quedar a un lado o ceder ante la voluntad de los representados. Este es el modelo seguido el 10 de agosto de 1792, el 31 de mayo y el 2 de junio de 1793. En la primera ocasión, Robespierre llamó a sus amigos jacobinos para "comprometer a sus Secciones en hacer conocer a la asamblea la verdadera voluntad del pueblo y mantener relaciones con las sociedades populares, para descubrir cuál era, realmente, esta voluntad", es decir, los clubs, que eran el lugar donde se formaba la opinión popular.

Repite Robespierre la misma llamada el 8 de mayo de 1793. Sus discursos, en las vísperas de ambas insurrecciones, constituyen el credo político de los insurgentes. El 15 de agosto de 1792, Robespierre, que a la sazón no era miembro de la Asamblea, capitanea la Diputación del pueblo sublevado, que se dirige a la Asamblea Legislativa, para recordar a los representantes del pueblo que éste no está "dormido". Las peticiones populares, en 1793, de expulsar a los diputados girondinos, de limitar los derechos electorales a los *sans-culottes*, de armar partidas revolucionarias de *sans-culottes* por todas partes, con objeto de vigilar a los contrarrevolucionarios, y de pagar a los patriotas pobres por sus actividades en defensa de la libertad, proceden derechamente de las más antiguas ideas de Robespierre. El 8 de junio de 1793, cuando Barère intentó en la Convención dar por terminado el estado de alarma que había provocado la insurrección de París, insistió Robespierre en que la insurrección debía extenderse a todo el país, porque el país no podía sufrir más "el desorden que estaba reinando". Las autoridades revolucionarias populares, los *comités de surveillance* y los ejércitos revolucionarios, debían seguir subsistiendo para mantener el orden, salvaguardar la libertad y tener en jaque a los aristócratas. No negó Robespierre que una tal acción directa, llevada a cabo por tropas armadas

que se habían nombrado a sí mismas guardianes de la libertad popular, implicaba una violencia anárquica, pero la actitud de una justicia de paz no cuadraba con la naturaleza absorbente de la revolución y la supremacía del propósito revolucionario. Los sucesos revolucionarios habían de ser juzgados por la Convención con la actitud de un *législateur du monde*, declaraba Robespierre, el 5 de noviembre de 1792, en su discurso contra Louvet, quien intentaba acusarle por su participación en los sucesos de los últimos meses y le echaba en cara que aspiraba a la dictadura. Una revolución no puede llevarse a cabo sin violencia revolucionaria. No es posible *après coup, marquer le point précis où doivent se briser les flots de l'insurrection populaire*. Si se fuera a condenar por ilegal un acto particular de violencia popular o de coerción, entonces todos los sucesos revolucionarios, la raíz y las ramas de la revolución tendrían que declararse criminales. "¿Por qué no poner en juicio al mismo tiempo la municipalidad, las asambleas electorales, las Secciones de París y cuantos han seguido su ejemplo? Pues todas estas cosas han sido ilegales, tan ilegales como la Revolución, tan contra la ley como la destrucción del trono y la quema de la Bastilla, tan ilegales como la libertad misma." Estos argumentos no tenían contestación, una vez que el pueblo había sido reconocido como el agente supremo y permanentemente activo de la política.

El "pueblo" se convertía ahora en una idea vaga y mística. Unas veces aparecía como un alud que arrolla cuanto encuentra en su paso, actuando con enorme rudeza. En otro momento lo presenta Robespierre como modesto, magnánimo y humano, como el depositario de todas las virtudes, educado en la escuela del dolor y la humillación. No había que dejar el menor rastro de poder ni la menor brizna de influencia que pudieran impedir la marcha del pueblo, o falsear su propia expresión.

Todavía en la primavera de 1793, Saint-Just se mostró, asimismo, obsesionado por lo sagrado del principio de la autoexpresión popular ilimitada y por el miedo de que el poder gubernamental cayera en manos de un pequeño grupo de legisladores. La ocasión en que él manifestó estos sentimientos fué la discusión de un proyecto de constitución sometido a la Asamblea en nombre de los girondinos por Condorcet. El proyecto tenía dos puntos importantes: una asamblea legislativa elegida indirectamente por consejos departamentales,

y un Consejo Ejecutivo de elección popular directa. Ambas proposiciones fueron rechazadas por Saint-Just, en nombre de la indivisibilidad de la voluntad general, la única garantía de un "gobierno vigoroso" y de una "constitución fuerte", epítetos muy característicos, y que no dejaban de ser extraños para calificar un sistema bajo el cual el Ejecutivo no había de tener poder en general. El proyecto girondino de un Consejo Ejecutivo, directamente elegido por el pueblo, pareció a Saint-Just la más peligrosa amenaza a la unidad de la República y a la soberanía popular. El Legislativo y el Ejecutivo no solamente iban a ser ambos elegidos y, por tanto, rivales, sino que el último, al ser hijo de elección directa, estaría dotado de un prestigio más alto que la Asamblea, elegida indirectamente. Además, mientras que en el pasado los ministros no pertenecían al Consejo Ejecutivo, y no formaban un gabinete que deliberase reunido y actuara como un Cuerpo colectivamente responsable, ahora el proyecto establecía que el Consejo Ejecutivo y los ministros formaran uno y el mismo Cuerpo. En una palabra, el Consejo iba a ser un Cuerpo deliberante, elegido, que ejecutara sus propias decisiones. *Le conseil est le ministre de ses propres volontés... sa vigilance sur lui-même est illusoire*. Aparte de la herejía de un ejecutivo electivo, los ministros elegidos gozarían también del privilegio parlamentario, con lo cual el pueblo no tendría garantías contra ellos. Los ministros se protegerían unos a otros por solidaridad ministerial, y el Legislativo no tendría poder y, ciertamente, nada que hacer cuando el Consejo Ejecutivo se hubiera convertido también en un Consejo deliberador. Saint-Just pensaba que, en dos años, la Asamblea quedaría suprimida y el Consejo Ejecutivo gobernaría como supremo y sin las restricciones de una ley fundamental. No cabía duda de que el Consejo reuniría poderes enormes. Sus miembros serían los verdaderos representantes del pueblo; los ejércitos estarían a su disposición, y todos los medios de propaganda, intimidación y corrupción en sus manos. Tan sólo hombres poderosos y famosos, conocidos entre sí, serían elegidos y formarían con el tiempo un Cuerpo hereditario de patricios que compartirían el poder ejecutivo. En tal caso, había que abandonar la esperanza de un gobierno del pueblo. Volvería a haber gobernadores y súbditos.

El plan de Saint-Just, por el contrario, ideaba una Asamblea elegida por sufragio directo y un Consejo Ejecutivo escogido por las

asambleas secundarias electorales y subordinado a la Asamblea Nacional. Se prohibía que el Consejo Ejecutivo y el de ministros formaran Cuerpo, y, además, que los ministros, que habían de ser nombrados especialmente, constituyeran un gabinete, pues, en ese caso, se convertirían en una "cabal". Saint-Just iba aún más lejos, y prohibía que la Asamblea se dividiera en comités, que se nombraran comisiones especiales de sus propios miembros, a no ser para informar sobre materias especiales, o para llevar a cabo misiones delegadas. No habría que abrir paso para el desarrollo de voluntades parciales; la voluntad general del Soberano no habría de ser falsificada por destilaciones o diluciones. La voluntad general es una e indivisible.

El tipo de perfeccionismo democrático jacobino, tal como parcialmente encarnó en la Constitución de 1793, especialmente en lo que se refiere a la aprobación plebiscitaria de las leyes votadas por el Legislativo y al derecho de resistencia del pueblo frente a la opresión, estaba pensado para llevar a la anarquía: una democracia directa con miles de Secciones en toda Francia en sesión permanente, bombardeando la Asamblea Nacional con resoluciones, protestas, peticiones y, sobre todo, con diputaciones, con el derecho de hablar en el Salón; revocando y reeligiendo diputados; un referéndum nacional desmenuzado en pequeños plebiscitos locales, un Ejecutivo sospechoso y sin poder de acción, un Legislativo intimidado y víctima frecuente del chantaje de las fuerzas armadas; finalmente, esporádicas manifestaciones de la violencia popular contra las autoridades constitucionales; matanzas tales como las de septiembre, matanzas de sospechosos, dirigidas por el solo instinto del pueblo que no tendrían más sanción que su justificación y legalización.

El perfeccionismo democrático se convirtió, de hecho, en totalitarismo. No era el resultado de un deseo sincero de dar a cada matiz de opinión la oportunidad de expresarse, sino el producto de la esperanza de que el fruto de la soberanía democrática, llevado hasta sus últimos límites, constituyera una única voluntad. Se basaba en la creencia fanática de que no podía haber más que una única voluntad popular. Las otras voluntades quedaban *a priori* condenadas por parciales, egoístas e ilegítimas. Los antiguos ya han sabido y, a veces, sido testigos del fenómeno de una extrema democracia conduciendo derechamente a una tiranía personal. La experiencia moderna

ha añadido un caso más: El caso de la vanguardia democrática totalitaria, apoyada en un régimen plebiscitario, queriéndose poner como voluntad del pueblo. El fervor y la incesante actividad de los creyentes, de un lado, y la intimidación practicada contra los oponentes y los tibios por otra parte, son instrumentos mediante los cuales la deseada "voluntad general" se hace aparecer como voluntad de todos. Solamente se oye una voz, que es repetida con tal insistencia, vehemencia, fervor en su justicia y, al mismo tiempo, con tal tono de amenaza que todas las otras voces son ahogadas, acobardadas y silenciadas. Robespierre fué el principal creador de este tipo de autoexpresión de tipo popular, en las elecciones para la Convención en París, durante el período de indisputada dictadura, de la insurreccionada Comuna, mediante la invención del *vote par appel nominal*. Votación abierta y llevada a cabo mediante la proscripción de los periódicos de oposición, mediante la publicación de los nombres de aquellos que habían firmado peticiones en favor del rey, mediante la inspección de las listas electorales y la exclusión de electores y elegidos que fueran tenidos por no ortodoxos. El resultado fué que solamente una pequeña minoría de los votantes de París depositaron el voto. En algunas Secciones, escasamente el veinte por ciento; únicamente un diez por ciento votó en toda Francia. La Constitución jacobina de 1793 fué aprobada escasamente por dos millones de votos, aunque los votantes con derecho llegaban a siete millones. Nadie votó en contra en París, y en los departamentos únicamente quince o dieciséis mil. Una vez votada, fué puesta en suspenso y colocada en una caja de cristal en el zaguán de la Convención.

¡Dejad hablar al pueblo! ¡Su voz es la voz de Dios, la voz de la razón, la voz del interés general! Robespierre se aferró con tenacidad a su fe en la ecuación, libertad, virtud. Pero incluso su fe tuvo que aceptar la penosa realidad de que no siempre ocurría así. Tuvo que combatir ferozmente, y tuvo éxito, contra una apelación al pueblo, acerca del destino de Luis XVI. Pidió garantías de que "los malos ciudadanos, los moderados, *feuillants* y aristócratas, no tendrían acceso" a las asambleas primarias, y se les impediría engañar los tiernos sentimientos del pueblo. Pues se trata, no de que

al pueblo se le permita hablar, sino de asegurar que vote bien y que los votantes malos sean excluídos.

Saint-Just consideraba que una apelación al pueblo sobre la suerte del rey equivalía a un decreto de restauración de la monarquía. Robespierre, que había sido antiparlamentario bajo la Asamblea Legislativa, llegó a convertirse, con el tiempo, en un defensor apasionado de la supremacía de la Convención, especialmente después de la expulsión de los girondinos. Se opuso rudamente a la idea de que la Convención fuera disuelta después de votar la constitución de 1793, para cuya elaboración había sido elegida. Si la Convención purificada (después de la expulsión de los girondinos) fuera disuelta, sería reemplazada por enviados de Pitt y de Coburgo, pensaba. Defensor, al mismo tiempo, del principio de que las Secciones debieran estar siempre en sesión permanente, ayudó más tarde a echarlas por tierra. Su argumentación se apoyaba en que, después que el pueblo ha ganado y obtenido su propio gobierno popular revolucionario, ya no hay necesidad de más directa supervisión democrática, ni de más vigilancia. La permanencia de las Secciones, que anteriormente aseguraban el control del pueblo, sería de ahora en adelante ocasión para las intrigas contrarrevolucionarias y de los ociosos que corromperían la opinión pública y conspirarían contra el gobierno, mientras los buenos y honestos *sans-culottes* estaban ausentes en los campos y en las fábricas. Robespierre llegó a admitir que no se podía confiar en que el pueblo expresara su voluntad verdadera. En su famoso *catecismo* confidencial, declara Robespierre que el obstáculo mayor a la libertad, y la mejor oportunidad de las fuerzas contrarrevolucionarias, está en la falta de luces del pueblo. Una de las más importantes causas de la ignorancia del pueblo está en su miseria. ¿Cuándo el pueblo se hará ilustrado?, se preguntaba a sí mismo. Cuando tenga pan, y cuando el rico y el gobierno cesen de alquilar pérfidos periodistas y oradores venales que le descarríen.

Esta línea de pensamiento lleva consigo amplias implicaciones, que fueron totalmente captadas y sistematizadas por Babeuf y los *Egaux*. Lo que, en efecto, decía Robespierre, era que, en tanto el pueblo estuviera hambriento, dominado y descarriado por los ricos, sus opiniones reales no podían ser tomadas como reflejo exacto de la verdadera voluntad del Soberano. Así, pues, desde el punto de vista de la democracia real, y de la verdadera voluntad general, la tarea era, justamente, no permitir al pueblo hablar libre y espontáneamente, y no aceptar su veredicto como último y absoluto. Antes había que crear las condiciones de una verdadera voluntad popular. Esto implicaba la satisfacción de las necesidades materiales del pueblo, de una educación nacional, y, sobre todo, la eliminación de las malas influencias, es decir, de la oposición. Solamente después de esto podría el pueblo ser llamado a votar. Entonces no habría duda de cuál sería el modo como votara; pero, entretanto, la voluntad de la vanguardia ilustrada era la verdadera voluntad del pueblo. Así no había incompatibilidad, según Robespierre y sus colegas, entre su primera inclinación a un activo y permanente ejercicio de la soberanía popular y su posterior política dictatorial de la vanguardia ilustrada. La voluntad general exige diferentes actitudes según los tiempos. Hablaba cada vez por boca de Robespierre.

Ahora existía la necesidad de movilizar y excitar las masas para que la vanguardia revolucionaria llevara a cabo la voluntad real del pueblo. Una vez que dicha vanguardia hubiera alcanzado el poder, era preciso darle libertad para que realizara aquella voluntad en toda su pureza. El consentimiento *a priori* de las masas para lo que éstas tenían que realizar, lo daba por concedido. La perpetuación de la actividad política del pueblo, innecesaria en las nuevas condiciones, según se ha dicho, abocaba a dar ocasión de triunfo a las astutas fuerzas contrarrevolucionarias.

b) LA LIBERTAD COMO UN FIN OBJETIVO

Cuando más cerca se hallaban los jacobinos del poder, tanto más crecía su insistencia en la idea de libertad como conjunto de valores, y no como mera ausencia de opresión. La voluntad general adquiría una cualidad objetiva, y la referencia al ejercicio real de la soberanía popular, en tanto era ésta el modo esencial de llegar a dicha voluntad general, se hizo más escasa.

Hay que hacer la justicia a los jacobinos de subrayar aquí la gran crisis de la Revolución con la que tuvieron que enfrentarse en 1793. El país estaba en peligro mortal de ser invadido. Los alzamientos federalistas de Lyon, Burdeos, Tolón, Marsella, Nor-

mandía y otros; el éxito de los vendeanos, la interrupción del comercio, la inflación causada por el colapso de los asignados, se unían para crear una atmósfera de fanatismo, miedo, excitación, sospecha y aprieto general. Sin embargo, estos sucesos, aunque sin duda graves, no bastan a justificar un régimen de terror. Hay que tener en cuenta, para explicarlo, la permanente disposición del jacobinismo al totalitarismo. Sin su fe fanática e ingenua, en la creencia de que encarnaban la única verdad, los jacobinos no hubieran tenido el coraje y la fuerza para levantar y sostener su régimen de terror. Sin su cada vez más estrechamente definida ortodoxia, no hubieran necesitado tachar a tantos, y aun convertir a tantos, en enemigos de la Revolución. El terror continuó en pie aun después de las decisivas victorias de la Revolución sobre sus enemigos, tanto exteriores como interiores, en octubre de 1793. Cupo a Saint-Just, como *rapporteur* de los más importantes sucesos de la Revolución en los años 1793-94, la tarea de redefinir la idea revolucionaria de libertad. Su más notable exposición en este asunto está en su famoso discurso sobre los suministros, en 23 de noviembre de 1792.

El alarmante estado de las finanzas y de la economía en general, en Francia, fué atribuído por Saint-Just al *essor* de la libertad que siguió al estallido de la Revolución, y a *la difficulté de rétablir l'économie au milieu de la vigueur et de l'indépendance de l'esprit public. L'indépendance armée contre l'indépendance n'a plus de loi, plus de juge... toutes les volontés isolées n'en obligent aucune.* La libertad estaba en guerra con la moralidad y el orden. Había peligro de anarquía. Para contrarrestar esta anarquía de las voluntades, acudió Saint-Just a grandes invocaciones de la solidaridad nacional y al argumento de que los intereses de cada uno habían llegado a intrincarse con la fortuna de la Revolución, de modo que el colapso de ésta venía a significar la ruina universal.

Il faut que tout le monde oublie son intérêt et son orgueil. Le bonheur et l'intérêt particulier sont une violence à l'ordre social, quand ils ne sont point une portion de l'intérêt et du bonheur public. Oubliez vous, vous-mêmes. La révolution française est placée entre un arc de triomphe et un écueil qui nous briserait tous. Votre intérêt vous commande de ne point vous diviser. Fueran

cuales fueran las diferencias entre los patriotas, los tiranos no debían conocerlas. "Ganaremos juntos, o pereceremos juntos." El propio interés de cada uno le manda olvidar su provecho personal. La salvación personal es sólo posible por medio de la salvación general. Todo interés y beneficio personal debe ponerse a la disposición del bien común.

Partiendo de esta apelación al interés particular bien entendido, llega Saint-Just a la idea de una República que representa valores objetivos por sí mismos, y de tal forma integrada y constituída que salga al paso de las voluntades individuales. La República pensada por él "abarcaría todas las relaciones, todos los intereses, todos los derechos, todos los deberes" y aseguraría una *allure commune* en todas las partes del Estado. La libertad, como opuesta a independencia, se convierte ahora en *l'obéissance de chacun à l'harmonie individuelle et homogéne du corps entier.* Esta idea pasa a la de una *République une et indivisible..., avec l'entière abstraction de tout lieu et toutes personnes.* La unidad y la indivisibilidad de la República se transforma de este modo en algo que es anterior, incluso, al Contrato Social. Es una parte de la voluntad general objetiva y de la libertad, fuera de la voluntad transitoria y pasajera de los mortales. El todo se pone antes que sus componentes. "Una República una e indivisible pertenece a la misma naturaleza de la libertad; no duraría más que un momento si estuviera basada en las frágiles convenciones humanas."

Era ésta otra razón más para la vehemente oposición de Saint-Just al proyecto de constitución de 1793 de Condorcet. El proyecto girondino concebía un legislativo elegido indirectamente por consejos departamentales y no por el *concours simultané de la volonté générale* y por *le peuple en corps.* Sostenía Saint-Just que un diputado elegido de ese modo representaría sólo una porción del pueblo, la que le había votado, y nunca a la nación indivisible. Al reunirse todos los diputados como representantes de las fracciones del pueblo, no constituirían una mayoría legítima, no expresarían ni encarnarían la voluntad general: formarían un Congreso, no una Asamblea nacional. La mayoría de un Congreso deriva su autoridad de una adhesión voluntaria de sus partes. El Soberano cesa de existir en tanto está dividido. Una voluntad

general obtenida de este modo es "especulativa", no real. Así, pues, las voluntades deben ser aspectos de esta entidad indivisible y no voluntades parciales. La nación es una entidad indivisible, orgánica, no un conglomerado de partículas unidas mecánicamente.

Si cada departamento representara una porción del territorio con el conjunto de gentes que lo habitan en posesión de la soberanía sobre la provincia, el *droit de cité du peuple en corps* quedaría minado, y la República se desmoronaría al más ligero choque, como la rebelión de los vendeanos. La unidad *a priori* de los franceses era la base y el símbolo de la unidad de la República, no del territorio, y, ciertamente, tampoco del gobierno, porque, en este caso, se trataría de una monarquía. Alabando las opiniones de Saint-Just, uno de los diputados hizo notar que su proyecto de constitución hacía posible para los franceses la existencia de una nación francesa, en la que cada francés cumpliera con sus obligaciones recíprocas, aun en el caso de que fueran evacuados todos los franceses a territorio extranjero.

El instinto de unidad nacional se mostró más fuerte que la lógica del Contrato Social. Si la esencia de una nación es lo que Renán llamó, ochenta años después, *le plébiscite de tous les jours,* dicho en otras palabras, la voluntad de vivir unidos, activa y constantemente expresada, de permanecer bajo una ley, entonces el derecho de secesión no podría ser rechazado. Los jacobinos predicaban lo primero, pero denegaban lo segundo. Se veían obligados a postular una voluntad *a priori,* para constituir una entidad indivisible, ya que eran demasiado cosmopolitas y racionalistas en su ideología para admitir una unidad nacional asentada en la historia, la raza u otro elemento irracional.

Esta idea de la unidad nacional de Francia, confrontada con la actitud revolucionaria de la vieja Europa, estaba abocada a implicar a Francia en una de aquellas guerras permanentes que nacen de un conflicto de ideas irreconciliables respecto a las relaciones entre las naciones. Tales guerras son, ordinariamente, el producto de la actitud que expresa la frase "bueno para mí, malo para ti", adoptada por el poder revolucionario al predicar una nueva doctrina de las relaciones internacionales no basada en reciprocidad. Sobre la base de una concepción voluntarista, ahistórica, antirracial de la nacionalidad, la Francia revolucionaria, racionalizando sus intereses y su deseo de expansión, pretendió —a la verdad, no sin alguna vacilación— tener derecho a admitir dentro de la República las provincias extranjeras limítrofes, como Saboya, Niza, las ciudades del Rin, de Bélgica y otras que libremente expresaban su deseo de unirse a la República francesa, e incluso aquellas que de algún modo habían sido forzadas a hacerlo. De acuerdo con las proclamas del 19 de noviembre y 15 de diciembre de 1792, Francia debía apresurarse a prestar ayuda a cualquier pueblo que se levantara contra su rey y contra el sistema feudal, actitud que equivalía a una invitación a cualquier ciudad o provincia a romper el cuerpo de su nación, la unidad de su estado. De este modo, una voluntad parcial fué contrapuesta a la voluntad general. Iba a ser Francia la causa, el promotor de la desintegración de las naciones y el anexionador de sus partes desmembradas, precisamente en nombre del derecho de cualquier grupo a expresarse y obrar según la voluntad general. Al mismo tiempo, la Convención decretaba la pena de muerte contra cualquier intento de dividir el territorio francés o de ceder una parte de la *République une et indivisible.* Se suponía en la republicana y democrática Francia una voluntad nacional y general como ya cristalizada, mientras que, en los demás países, bajo el sistema feudal esto no podía ocurrir. Además, si Europa marchaba hacia una forma libre y unificada de gobierno, había que comenzar juntando a Francia las partes liberadas de Europa. De este modo, podían estas partes ser protegidas, dando a Francia, el campeón de la unidad de los pueblos libres contra la tiranía de las dinastías que habían sojuzgado a los pueblos divididos de Europa, una fuerza doblada en la lucha por la liberación universal. Pero esto significaba guerras inacabables con la vieja Europa, sin esperanza de acuerdo ni punto de vista común. No se preveía un alto al fuego. Muy pronto tuvo que aparecer como evidente a los más perspicaces revolucionarios —y entre ellos, sin duda, a Robespierre— que de hecho la libre voluntad de los hombres no era un criterio seguro para el nacionalismo, sino, al contrario, terreno movedizo. De aquí la idea de las fronteras naturales. Aunque indudable parte de la tradición francesa, y, al par, expresión de un deseo racional de expansión y de seguridad, la idea de las fronteras naturales vino a convertirse también en una vál-

vula de seguridad, una consigna para los mismos franceses, y en una como seguridad para las naciones mismas de Europa, de que las pretensiones de Francia tenían un límite respecto a los pueblos que se habían ofrecido a anexionarse. Francia no se anexionaría partes de otros estados de un modo definitivo, desde el momento en que creía en la existencia de las entidades nacionales, que no debían ser fragmentadas por voluntades parciales. Ahora, la base de las entidades nacionales no era la voluntad de generaciones pasajeras, sino algo de carácter más permanente; la realidad natural y la historia, que, conjuntamente, han fijado fronteras inconfundibles a las naciones, con los ríos, las montañas y los mares. Concomitante con este reconocimiento de una base natural e histórica de la unidad nacional, vino la declaración de no intervención en los asuntos internos de otros estados, la campaña contra los sentimientos xenófobos, la mitigación de la persecución de los agentes extranjeros y espías en Francia. Todo ello era una reacción frente al primitivo proselitismo revolucionario.

c) EL DERECHO DE OPOSICIÓN: LOS PARTIDOS FUERA DE LA LEY

La idea, *a priori,* de unidad nacional, lejos de servir como base de una reconciliación nacional fundada en un pasado común, originó un proceso de eliminación del cuerpo nacional de los elementos que se pensó inasimilables al nuevo principio de la existencia de una Francia nacional.

El *rapport sur la nécessité de déclarer le gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix,* de Saint-Just, hecho el 10 de octubre de 1793, fué en este respecto, el punto de viraje.

Está muy lejos de la concepción de la libertad que da por supuesto el derecho de cada individuo a expresar su voluntad particular y a defender su interés particular *motu proprio* y sin constricción externa. Está muy lejos de la creencia ingenua de que, si cada uno forma su voluntad según sus intereses, de aquí saldrá la voluntad general como resultado de la mayoría de las voluntades particulares. Un nuevo principio, que de ahora en adelante "nunca debe abandonar la cabeza de los gobernantes", es declarado: la República "nunca llegará a estar fundada hasta que

la voluntad del Soberano no haya obligado a la minoría realista y gobierne sobre ella por derecho de conquista".

Depuis que le peuple français a manifesté sa volonté, tout ce qui est hors le souverain est ennemi. Entre el pueblo y sus enemigos sólo queda la espada. Aquellos que no podían ser gobernados con la justicia, tenían que serlo con la espada. *Vous ne parlerez point la même langue, vous ne vous entendrez jamais. Chassez-les, donc!* Y lo entendía literalmente, pues el plan propuesto por él poco después trataba de la expulsión eventual de todos los sospechosos, así como de la apropiación total de sus bienes; dicho en otras palabras, de la liquidación total de una clase. Saint-Just invocaba en esta ocasión los principios de la democracia: *Il leur faut la puissance, qui n'appartient ici qu'à la démocratie.* La idea de la democracia implicada aquí no contiene referencia alguna al derecho de oposición, a las libertades individuales ni a la tolerancia. Claramente revive la antigua idea de la democracia griega como victoria de la masa de los desposeídos sobre la minoría privilegiada, la supresión de esta última por la primera. Elemento esencial es la severidad de un régimen democrático libre, que juega aquí un papel mayor que en un estado tiránico. "No hay gobierno que pueda salvaguardar los derechos de los ciudadanos prescindiendo de una política de severidad. La diferencia entre un sistema de libertad y un régimen tiránico está en que el primero se emplea contra la minoría opuesta al bien general, contra los abusos o la negligencia de las autoridades, mientras que en el segundo la severidad del poder del estado va dirigida contra los desafortunados abandonados a la injusticia y a la impunidad de los poderes."

Un gobierno débil es, en definitiva, opresivo para el pueblo, pensaba Saint-Just. "Es justo que el pueblo gobierne a su vez a sus opresores", pues "los tiranos tienen que ser reprimidos". Toda la sabiduría de un gobierno consiste en la eliminación de los partidos que se oponen a la Revolución, y en hacer feliz al pueblo a expensas de los vicios de los enemigos de la libertad. Los medios más seguros de establecer la revolución consisten en hacerla en beneficio de aquellos que la sostienen y en daño y destrucción de aquellos que la combaten.

Lo mismo decía Robespierre, casi con las mismas palabras.

No había discrepancia entre el Incorruptible y Saint-Just, cuando ambos fueron últimamente elegidos para la Convención: "No hay otros ciudadanos en una República —escribió Robespierre— que los republicanos. Los realistas. . ., los conspiradores no son más que gentes ajenas, o más bien enemigos." Protección social se debe a los ciudadanos. Pero un ciudadano no es cualquiera que haya nacido en el suelo francés. Solamente es ciudadano quien esté espiritualmente identificado con la sustancia que constituye la nacionalidad francesa, con la voluntad general. No se puede dar posibilidad a los enemigos del pueblo para que tengan oportunidad de dislocar y sabotear la voluntad del pueblo. No tiene validez alguna la idea de la necesidad de unidad nacional, que impele a los hombres a prescindir de sus diferencias frente al enemigo común, ni tampoco la idea de la legitimidad de tener opiniones divergentes. No hay más que el pueblo y los enemigos del pueblo.

Domptez par la terreur les ennemis de la liberté . . . vous avez raison comme fondateurs d'une république. Le gouvernement de la Révolution est le despotisme de la liberté contre la tyrannie. Libertad y tiranía, una y otra emplean la espada, pero la única semejanza entre ellas es que la hoja brilla en sus manos de un modo parecido.

¿Qué hacer con el derecho de oposición? Nada podía exasperar más a Robespierre y a Saint-Just que este argumento del derecho de oponerse al régimen como un derecho a resistir la opresión. Derecho a oponerse contra la opresión es un derecho sagrado, la resistencia a la opresión es sagrada en un estado tiránico; pero una vez que el régimen de libertad ha sido establecido, una vez que el pueblo es dueño de sí mismo, la pretensión de resistir a la "opresión", llamando tal al nuevo orden, es o burla o perversidad, o mero egoísmo, desconfianza en el bien general.

"¡Que el pueblo reclame su libertad cuando está oprimido; pero cuando triunfa la libertad y expira la tiranía, que alguien se olvide del bien general matando la nación en aras de un bien personal no es sino villanía, punible hipocresía!"

La queja de la aristocracia de que su destrucción por el pueblo es un acto de dictadura, es un nauseabundo abuso de palabras. ¡El pueblo tiránico! Es contradicción en los términos. "El pueblo no es tirano, y es el pueblo el que ahora reina." *Toutes les idées se confondent:* ¡un *fripon* condenado a la guillotina invoca el derecho de resistencia a la opresión! Robespierre fulminó contra quienes llamaban a la justicia del pueblo barbarie u opresión. *Indulgence pour les royalistes! . . . grâce pour les scélérats . . . Non! grâce pour l'innocence, grâce pour les faibles, grâce pour les malheureux, . . . grâce pour l'humanité!* Es absurdo decir que un gobierno libre, del pueblo, puede ser opresor porque sea vigoroso. *On se trompe. La question est mal posée.* Tal gobierno oprime tan sólo lo malo, y, por tanto, es justo. Un gobierno republicano se apoya en el principio de la *vertu.* Es verdad que la fuerza no crea el derecho; pero pudiera ocurrir que fuera necesario hacer respetar la justicia y la razón.

No sólo los traidores, también los indiferentes, los pasivos, los que nada hacen por la República, han de ser castigados. La causa del pueblo ha de ser apoyada en su totalidad, pues aquellos que critican no son sino traidores disfrazados. *Un patriote soutient la République en masse, celui qui la combat en détail est un traître. . . Tout ce qui n'est pas respect du peuple et vous (Convention) est un crime.* Como el fin de un gobierno antifederal es la unidad de la república, y no para provecho de los que están en el poder, sino para beneficio del pueblo en su conjunto, ninguna tendencia aislacionista puede tolerarse en el individuo. Tal aislacionismo sería inmoral en la esfera civil, como lo es el federalismo en la esfera política.

Lorsque la liberté est fondée, il s'agit de l'observation des devoirs envers la patrie, il s'agit d'être citoyen. No puede haber razón ni causa —como en el tiempo pasado— para aislarse con el fin de preservar la propia independencia. Insiste Saint-Just más de una vez en la diferencia entre libertad e independencia para el mal. La libertad, en último análisis, no es estar libre de constricciones, sino un conjunto objetivo y exclusivo de valores. Independencia de estos valores implica vicio y tiranía, esclavitud al egoísmo, pasión y avaricia. *L'idée particulière que chacun se fait de sa liberté, selon son intérêt, produit l'esclavage de tous.*

Según Robespierre, es un error considerar el terror como mera violencia represiva, de la que se echa mano sin tener en cuenta los principios generales de gobierno de una república. No es sino una justicia acentuada —emanación de una especial faceta del principio de la virtud—, no es un principio especial.

La terreur n'est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible; elle est donc une émanation de la vertu; elle est moins un principe particulier qu'une consequence du principe général de la démocratie appliqué aux plus pressants besoins de la patrie.

De modo semejante declara Saint-Just que un gobierno republicano tiene la *vertu* como su principio, y no el terror: *Que veulent ceux qui ne veulent ni vertu ni terreur?* En varios sitios dice que una revolución necesita un dictador para salvarla por la fuerza, o censores para salvarla por la virtud. Virtud, esa exclusiva cualidad personal, el menos tangible de todos los criterios, era casi regla decisiva cuando nuevas desuniones surgían no originadas en la diferencia de clases o en las lealtades realistas. Robespierre juzgaba malos a los asesinos de dentro, en primer lugar, los escribas mercenarios (los periodistas), confabulados para matar la virtud, para sembrar la discordia y preparar la contrarrevolución política por medio de una "contrarrevolución moral". Los periodistas no podían esperar cuartel del primer defensor de una libertad ilimitada de la prensa.

La idea de una única y exclusiva verdad, base de la rígida concepción de la virtud republicana, excluye la posibilidad de partidos políticos que representen honradas divergencias de opinión.

Según Saint-Just, precisamente en un régimen de libertad —tal como el que pretendía representar—, basado en una virtud absoluta y en una verdad absoluta, los partidos y las facciones son un anacronismo, un anacronismo criminal. Las facciones tenían utilidad en el *ancien régime*, contribuían a aislar el despotismo y a debilitar la influencia de la tiranía. "Hoy son un crimen porque aislan la libertad." La libertad se alcanza únicamente cuando la voluntad general puede expresarse ella misma como entidad, como el solo e individido soberano que delibera sobre el bien común del pueblo como un todo.

La curiosidad despertada por la controversia de los partidos, la corrupción engendrada por la lucha partidista arrancaba los corazones y las mentes del amor al país y de la ingenua devoción a sus intereses.

"Todo partido es, por tanto, criminal, porque trabaja en pro de la separación del pueblo y las sociedades populares, y por el aislamiento del gobierno. Toda facción es, por tanto, criminal,

porque neutraliza el poder de la virtud pública... La solidez de nuestra salud pública está en la misma naturaleza de las cosas. La soberanía del pueblo requiere que sea una... se opone a las facciones. Cada facción es, por tanto, un atentado a la soberanía."

Saint-Just es completamente incapaz de ver en los partidos un instrumento que exprese y organice las varias tendencias de la opinión pública. Unicamente ve de una parte al pueblo y de otra los partidos conspirando contra él. Apeló al pueblo y a la Convención para que gobernaran con firmeza e impusieran su voluntad sobre las "criminales facciones". La descripción que hace de los males del sistema de los partidos múltiples recuerda extrañamente los males que hoy se atribuyen al régimen de partido único. Merece la pena citar sus palabras extensamente: "Las facciones están engendradas por el orgullo, son el más terrible veneno del cuerpo político, ponen en peligro la vida de los ciudadanos con su poder de calumnia; cuando dominan en el Estado, ninguna persona está segura de su futuro; ponen en tela de juicio la verdad y el error, el vicio y la virtud, la justicia y la injusticia; es la fuerza la que hace la ley... Al dividir al pueblo las facciones, ponen la furia partidista en lugar de la libertad, la espada de la ley y el puñal del asesino se unen, nadie se atreve a hablar ni a estar callado, los individuos ambiciosos que se encaraman a lo alto de los partidos fuerzan a los ciudadanos a escoger entre un crimen u otro."

En cuanto a él y sus amigos, Saint-Just negó con indignación que fueran, como se les imputaba, un partido. Ellos eran el pueblo mismo. Así lo declaró en su último y no pronunciado discurso en defensa de Robespierre. Preveía en su discurso el día en que las instituciones republicanas eliminarían para siempre los partidos, poniendo "el orgullo humano bajo el yugo de la libertad pública"... y la "dictadura de la justicia".

Oraba fervientemente porque "las facciones desaparezcan, para que la libertad sola pueda prevalecer". "La más amorosa oración que un ciudadano puede hacer por su patria, y mayor beneficio que una nación generosa puede obtener de sus virtudes es la ruina, es la caída de las facciones."

Después que el pueblo haya ganado la batalla por libertar a la encadenada soberanía, el más alto propósito debe ser la unidad

de su voluntad. *Il faut une volonté une,* escribió Robespierre en su *carnet.* "Si hemos de ser republicanos, necesitamos ministros republicanos, periódicos republicanos, diputados republicanos y un gobierno republicano." Las guerras exteriores eran una enfermedad mortal; pero el cuerpo político estaba enfermo de revolución y de "división de voluntades". Un partido político era para Rousseau, como para Robespierre, función de un interés privado. "Las facciones son la coalición de los intereses privados contra el bien público. El bien general es una cantidad determinada, no una fracción. El concierto de los amigos de la libertad, las quejas de los oprimidos, el natural ascendiente de la raza, la fuerza de la opinión pública, no constituyen una facción. Robespierre era incapaz de hacerse a la idea de que las diferencias de opinión son un fenómeno normal, que no son cosa antinatural ni expresión de egoísmo, perversión o estupidez. Así fué que se encontró sorprendido en el momento de su mayor triunfo; cuando después de la caída de las "facciones" —los girondinos, los hébertistas y los dantonianos—, se vió enfrentado a nuevas tendencias y nuevas diferencias de opinión. Se aterró ante la idea de que todavía siguieran existiendo diferencias, de que hubiera diversas opiniones. Declaró que donde quiera se manifestara una línea de demarcación, donde surgiera una división, *là il y a quelque chose qui tient au salut de la patrie.* Entre quienes están animados por el amor al bien público no es natural que haya separación ni división. *Il n'est pas naturel qu'il s'élève une sorte de coalition contre le gouvernement qui se dévoue pour le salut de la patrie.* Era para él síntoma de nueva enfermedad, porque la Convención había últimamente votado sus decretos por unanimidad. Había mostrado unanimidad en los principios sagrados. No existían ya las facciones. La Convención, con ojo avizor, iba derecha a sus fines y sabía bien cuál era su objetivo y no lo erraba.

El postulado de la unanimidad, como el único principio natural de los patriotas, implicaba el postulado de la unidad de acción. La cuestión era: ¿Puede la democracia actuar sin partido?

No hay respuesta directa de Saint-Just a esta cuestión, pero lo que dice sobre el tema de la educación, de la opinión pública, y de la soberanía del pueblo, claramente recoge el eco de las fórmulas rousonianas y merece cita extensa. Se trata, a todas luces, de la visión de una democracia plebiscitaria (o dictadura), en la que al pueblo se le pregunta que diga sin ambages "sí" o "no" a cuestiones obvias, cuya contestación difícilmente podría ponerse en duda. "Cuando todos están incesantemente deliberando en un estado libre, y la opinión pública está impresionada por diversos sucesos y excitada por varias pasiones e incidentes, los legisladores deben de cuidar que la cuestión del bien público esté siempre claramente puesta de modo que, al deliberar, todos puedan pensar, obrar y hablar en el espíritu del orden establecido... en armonía. De este modo la república llega a ser verdaderamente una e indivisible. El *Soberano* integra todos los corazones que se sienten virtuosos."

Si no se pusiera el problema y fuera contestado de este modo circular, la sociedad quedaría entregada a las luchas de egoísmo y a la anarquía. Otro vislumbre de las ideas de Saint-Just sobre este tema puede lograrse de sus quejas de que las leyes y decretos aprobados por la Convención venían siendo peores de lo que fueron, porque sus proyectos habían cesado de ser objeto de un examen y discusión preliminar en el Club de los Jacobinos.

Evidentemente, Saint-Just pensaba que no era aconsejable tener la Convención sin la guía de un cuerpo de censores extraparlamentarios.

d) LA TEORÍA DEL GOBIERNO REVOLUCIONARIO

La respuesta al problema está contenida en su teoría del gobierno revolucionario, y tiene el mérito de la precisión. *J'avoue que mes notions en politique ne ressemblent en rien à celles de beaucoup d'hommes,* dice acerca de su teoría. Añade, como hemos visto, que es nueva como lo es la Revolución y que no podría, por tanto, encontrarse en los tratados políticos conocidos. Era el producto de la Revolución, hecha en vista de sus lecciones, y era una teoría que venía a anular cuanto Robespierre había profesado de las viejas ideas concernientes a separación de los poderes y enemistad hacia el ejecutivo. La función de un gobierno era, según Robespierre, dirigir las fuerzas físicas y morales de la nación hacia el fin para que había sido instituído. Así, pues, mientras que la fina-

lidad de un régimen constitucional es preservar la República, la de un gobierno revolucionario es fundarla. Un régimen constitucional puede ser establecido tan sólo a condición de una libertad pacífica y victoriosa. Un gobierno revolucionario implica la guerra de la libertad contra sus enemigos. El uno defiende la libertad civil; el otro, la libertad pública. Un gobierno constitucional tiene entre sus tareas la defensa de la libertad personal contra los abusos de los poderes gubernamentales; un régimen revolucionario necesita defender las libertades públicas encarnadas en el gobierno revolucionario contra las facciones. Debe proteger a los ciudadanos pacíficos y debe hacer morir a los enemigos de la libertad pública. *Ceux qui les* (a las medidas violentas revolucionarias) *nomment arbitraires ou tyranniques sont des stupides sophistes ou pervers qui cherchent à confondre les contraires.* El gobierno revolucionario debe tener el poder y los instrumentos para obrar rápidamente, sin estar embarazado por trabas legales ni por minorías; debe poder movilizar todas las fuerzas de la nación y golpear cruel y poderosamente. Esto quiere decir que la barrera entre el legislativo y el ejecutivo debe ser suprimida, para que quede asegurada una acción rápida. La acción del gobierno no debe ser de ahora en adelante lenta y complicada, como lo fué en el pasado, cuando tan sólo se mantenía un contacto casual e irregular entre ambas ramas de la administración. Mucho se había alejado Robespierre de cuando denunciaba rudamente las "intrigas" entre el gobierno de Roland y los cabecillas girondinos de la asamblea, y de aquel principio según el cual ningún diputado debería ser ministro. Lo que ahora proponía Robespierre era un gobierno constituído que emanara de la Convención. Todos los poderes ejecutivos, hechos prácticamente ilimitados por el carácter revolucionario del gobierno, deberían estar en las manos de una "junta fiel", *d'un... patriotisme épuré, une commission si sûre que l'on ne puisse plus cacher ni le nom des traîtres ni la trame des trahisons.* Debería ser una junta o comité excepcionalmente fiel y cruel. Esta era la idea esencial del régimen del Comité de Salud Pública y de su dictadura fundamental, un régimen ideado para que el propósito revolucionario triunfara a toda costa, no para realizar la libertad en el sentido de la libre auto-expresión; un sistema que venía a reemplazar el principio de la elección popular por el principio de la infalibilidad de

una minoría ilustrada que actuara en el cuerpo central de la nación de una manera dictatorial por medio de agentes especiales designados por ella misma.

"Los dos opuestos genios... disputándose el imperio de la naturaleza en este gran período de la historia humana han trabado un combate mortal para decidir de modo irreparable los destinos del mundo, y Francia es el escenario de esta temible lucha. Fuera de ella todos los tiranos corren a cercarla; dentro de ella todos los amigos de la tiranía forman una banda de conspiradores, cuya conspiración durará hasta que el crimen les haya arrancado toda esperanza. Tenemos que ahogar a los enemigos de la República, los exteriores y los interiores, o perecer con ella; y en una situación cual ésta, la primera máxima de vuestra política debe ser el principio rector de que el pueblo tiene que ser conducido por medio de la razón, pero los enemigos del pueblo por medio del terror." Así hablaba Robespierre. ¡Guerra! ¡El estado de guerra! Es decir, un estado de peligro, una atmósfera en la que sólo vale el ¡muere tú antes que yo! Ahora bien, si ponemos resolución semejante en boca de nuestros enemigos, es evidente que cesan nuestras obligaciones para con ellos, las legales, las morales, las que fueren. La ley suprema es la propia conservación lograda con la aniquilación del enemigo. La guerra es total; total por el teatro de operaciones, que es total; total porque todas las vidas, todas las propiedades y todos los valores están implicados, todos los bienes y todos los medios están movilizados. Si esto es así, la guerra no tiene frente limitado. La batalla no tiene lugar tan sólo donde se combate actualmente. Toda acción preventiva que pueda debilitar al enemigo, sembrar confusión en sus filas o engañarle y hacerle caer en una trampa es legítima, es un acto laudable, o, mejor, un deber sagrado. Desde el punto de vista de los que están metidos en la batalla del lado tuyo, lector, el hecho de la guerra cambia toda la escala de valores. Una guerra comporta la dirección de las operaciones guerreras por un mando supremo que obre con gran secreto, con la posible diligencia, empleando todo medio de sorpresa y que no esté impedido en la acción por trabas ni controles. Dicha dirección ha de estar dotada del don de mando, ha de ser digna de confianza, cruel, enérgica y pura; en una palabra, ha de ponerse todo el acento en las cualidades personales, en la tan difícilmente

definible cualidad que Robespierre llamó *vertu*. A segundo plano queda relegada la prueba de las elecciones, de la autorización que de antemano reitera y confirma democráticamente la ejecución de los actos de gobierno, decididos en públicos debates, a los jefes de gobierno designados. Es imposible debatir en público o prescribir lo que se ha de hacer en el calor de la batalla, bajo la acción de sucesos imprevisibles y mortales. Los hombres que tienen el mando supremo saben bien lo que tienen que hacer. Inspección y autorización de los jefes deben ceder el puesto a una confianza implícita, a un consentimiento *a priori*, a una incondicional obediencia. La relación entre los caudillos y los acaudillados asume un carácter personal. Cuanto más un credo de tipo salvacionista intenta ignorar el elemento personal, en el terreno de la pura teoría, tanto más en el curso del tiempo viene a desarrollar una lucha entre elegidos y proscritos, tanto más viene a echar mano de un salvador personal, de un caudillo dotado de cualidades cívicas, que exige un amor filial de aquellos que acaudilla. Estos últimos son soldados que toman parte en una guerra total. Los soldados no tienen que argüir a las órdenes. A veces estas órdenes parecen contradictorias, a veces ultrajantes, pero el soldado puede imaginarse que, aunque parezcan inexplicables y equivocadas para él, cuyo campo de visión es limitado, forman, no obstante, parte de la gran estrategia de la guerra total, que son jugadas estratégicas perfectamente lógicas y deseables si se las contempla desde un punto de vista global. Es, pues, la suspensión del juicio personal un imperativo categórico, precisamente opuesto a la falta de carácter y al nihilismo moral.

El elemento personal se hace omni-importante por otra razón. Si el poder del mando supremo tiene que ser ilimitado, la acción rápida y dura no puede estar puesta en manos ineptas, pues se convertiría en el más temible poder para el mal, poder que crecería en la proporción en que crecieran los medios en ellas depositados. *Plus son pouvoir est grand, plus son action est libre et rapide; plus il doit être dirigé par la bonne foi. Le jour où il tombera dans des mains impures ou perfides, la liberté sera perdue; son nom deviendra le prétexte et l'excuse de la contro-révolution même. Son énergie sera celle d'un poison violent.* De aquí nace el deber supremo y sagrado de vigilar a los hombres que llevan el timón, de purgar el mando supremo, en todo tiempo, de los contaminados o contaminables. ¿Quién llevará a cabo esta tarea? Ciertamente que no los soldados de filas. El resultado sería la anarquía; en ningún caso tienen los medios de saber lo que ocurre en el cuartel general. Aquí está la obsesión maníaca de Robespierre, que le llevaba a insistir en la pureza personal de los jefes de la Revolución, de su obsesiva campaña contra los "corrompidos". Eran éstos, a sus ojos, más peligrosos que los contrarrevolucionarios declarados, pues estaba en sus manos, con un simple paso, cambiar la Revolución en contrarrevolución. Impuro, corrompido era, desde luego, en la mentalidad de Robespierre, cualquiera que se le opusiese o disintiera de él o que mostrara una inteligencia despierta y un espíritu receptivo de lo que ocurriera más allá de la órbita de la ascética virtud jacobina. Casi todo el mundo se sintió en peligro al oír la denuncia de Robespierre: "¡Ay, ay de aquél que en este momento se señala a sí mismo!" En circunstancias guerreras, frente a un peligro casi cósmico, con poderes tiránicos en la mano, el único medio de eliminar a un impuro es matarlo, justamente como la única defensa que le queda al *impuro* es matar a su acusador. *Il faut guillotiner ou s'attendre à l'être*, como el astuto y hábil Barras dijo.

Un breve esquema del *régime* del Comité de Salud Pública pondrá de manifiesto la contradicción a que llegó la idea jacobina en el curso de la Revolución.

e) LA DICTADURA JACOBINA

La dictadura jacobina fué una improvisación. Cobró vida paso a paso, y no tuvo modelo. Al mismo tiempo, fué la consecuencia de la actitud mental fija de sus creadores, intensificada y llevada a sus últimas consecuencias por los sucesos mismos.

El *Comité de défense (générale)* establecido el 1º de enero de 1793, antecedente inmediato del Comité de Salud Pública, actuó *en permanence* desde marzo de 1793. Reorganizado y fortalecido, entró en acción el 6 de abril de 1793 en indisputado e ininterrumpido reinado como Comité de Salud Pública. Eran sus obligaciones inspeccionar y aligerar la obra del Consejo Ejecutivo Provisio-

nal, y tenía poderes para suspender las órdenes del Consejo y tomar las medidas necesarias para la defensa y salvación del país, que debían ser ejecutadas inmediatamente por el dicho Consejo. Aunque nacido del seno de la Convención, responsable ante ella y designado en su origen tan sólo para tareas ejecutivas, el Comité de Salud Pública adquirió pronto una ascendencia absoluta sobre la Convención, privó al Consejo Ejecutivo de todos sus poderes, y de hecho y legalmente vino, con el tiempo, a eliminar todas las instituciones de la democracia electiva. El 1º de octubre de 1793, el Consejo Ejecutivo, los ministros, los generales con mando y todas las autoridades constituídas estaban bajo su autoridad.

Los representantes en misión, a quienes se conferían poderes prácticamente ilimitados, estaban directamente subordinados al *Comité*, eran el arma de éste en las provincias. Los decretos del 9 de abril y 30 del mismo mes de 1793 le daban el poder de inspeccionar "lo más activamente posible", a los agentes del Consejo Ejecutivo, los ejércitos, los suministros del ejército, prevenir la mala administración y el despilfarro del dinero público, combatir el derrotismo, los atentados a la moralidad y conservar el espíritu del ejército y de la retaguardia. Por la moción de Billaud-Varenne, 18 de noviembre de 1793 (28 de Brumario), se le otorgaron poderes para inspeccionar y dictar reglas a las autoridades locales, perseguir a los empleados locales por delitos y sustituírlos sin concursos ni oposiciones, aunque se entendía que habría de consultar al Club de los Jacobinos. Como consecuencia de la intervención de Dantón pocos días antes, el 4 de diciembre (14 de Frimario), la Convención designó agentes nacionales, comisarios, para las unidades administrativas menores, con poderes tan extensos como aquellos que ostentaban los representantes, concedidos directamente por el Comité de Salud Pública. Estos agentes tenían que sustituir a los *procureurs de Commune* y a sus vices. Estaban investidos de poder para hacer cumplir las leyes, para investigar la mala administración y la incompetencia, para purgar la administración y los *Comités de surveillance* locales, cuyo cometido era vigilar a los enemigos y sospechosos. Los agentes nacionales, como "agentes de todo el pueblo", reemplazarían a los representantes locales que habían sido llevados al poder por la "influencia de su fortuna familiar" y por las amistades de familia. Un decreto del 5 de Brumario suspendió totalmente las elecciones de las corporaciones municipales. Esta forma extrema de centralización, basada en el contraste entre la unicidad del interés nacional y la unidad de la voluntad general, por una parte, y el carácter parcial de las unidades regionales, de otra, alcanzó su punto culminante en la dictadura centralizada de un pequeño cuerpo, que era, a la vez, parte del legislativo y del ejecutivo. *Le dépôt de l'exécution des lois est enfin confié à des dépositaires responsables*, fué el comentario de Dantón. Esta dictadura era simplemente una dictadura de partido. Sus leyes y decretos tenían el propósito claro de estrechar la cooperación entre los agentes del comité dictatorial y las sociedades (clubs) populares de las localidades, es decir, los jacobinos, una red de sociedades que no formaban parte de la estructura oficial de la administración ni tenían carácter constitucional. Al mismo tiempo fueron prohibidas todas las reuniones públicas, excepto las de los clubs de jacobinos, por considerárselas subversivas de la unidad del gobierno y tendenciosas de federalismo. Los ejércitos revolucionarios que habían sido levantados en los pueblos, constituídos por fanáticos y sostenidos a expensas de los ricos para vigilar a los contrarrevolucionarios y combatir los alzamientos de carácter federal, fueron disueltos; quedó tan sólo el ejército revolucionario de la Convención, común a toda la República. El primero de abril de 1794 (12 de Germinal) Carnot propuso la tesis de que un gran país como Francia no podía gobernarse sin que su gobierno estuviera en contacto estrecho y permanente con sus varias partes —*ramasse et dirige ses forces vers un but déterminé*—. El Comité de Salud Pública había de ser, por tanto, el órgano que pensara en todo, propusiera las más importantes medidas a la Convención y obrara bajo su propia responsabilidad en todo asunto urgente y secreto. El plan de gobierno que proponía parecería excepcional en el momento en que vivimos, aun a pueblos que estén habituados a ser gobernados por gabinetes de gobierno centralizados, pero en el tiempo en que fué expuesto por Carnot era extraordinario. El dos de abril, el Consejo Ejecutivo Provisional fué derogado. El Comité de Salud Pública quedó como el único y supremo cuerpo ejecutivo, bajo el que había doce comisiones designadas especialmente.

El dechado del pueblo soberano, París, estaba destinado a perder

su posición especial, por la que habían luchado los jacobinos tan duramente contra los girondinos, en aquel avance hacia una extrema centralización. La ley del 14 de Frimario prohibió la formación de comités centrales de las secciones. Todas las insurrecciones y *journées* de los primeros días fueron incubadas y puestas en acción por los comités centrales organizados *ad hoc*. Para dar un golpe a los hébertistas, que eran los amos de la Comuna, se prohibía a las secciones tratar con ella y se les dió instrucciones para que mantuvieran contacto directo con el Comité General de Seguridad, cuerpo auxiliar del Comité de Salud Pública. Sólo hacía tres meses —el 5 de septiembre— que las asambleas de las secciones habían sido renovadas, habiéndoseles concedido poder para detener a los sospechosos. La misma ley había fijado dos reuniones semanales de sección, lo que era casi una restricción del principio de permanencia. También había señalado un estipendio de 40 *sous* por cada asistencia, con objeto de atraer y hacer posible la concurrencia de los *sans-culottes* de buena cepa. Hébert y sus amigos pagaron con sus vidas el último intento de insurrección popular, anterior al 9 de Termidor, contra la Convención y el Comité de Salud Pública. Los hébertistas fueron denunciados por Robespierre por sus acciones violentas contra el culto religioso.

Mano a mano con la centralización marchaba la organización del Terror. Los decretos de vida o muerte que fueron dados al final de marzo y comienzos de abril de 1793 se debieron, en su gran mayoría, a Robespierre y a Marat, quien defendía la dictadura personal para "salvar la libertad con la violencia". Grandes porciones del pueblo fueron declaradas fuera de la ley. Aquellas personas que habían tomado parte en revueltas antirrevolucionarias o vistas con la cinta azul o con otras insignias realistas fueron privadas de las garantías de ser procesadas según los procedimientos legales o del derecho a comparecer ante un jurado. Si eran detenidas y se las tenía por delincuentes, eran ejecutadas a las veinticuatro horas. Los *émigrés* fueron puestos fuera de la ley, desterrados para siempre; sus bienes, confiscados; enemigos de la Revolución y aristócratas fueron puesto *hors de loi*. La ley sobre "desarme de sospechosos" definía como "sospechosos" no sólo a los miembros de las clases proscritas y sus familias, los nobles y el clero refractario, sino cualquiera a quien las autoridades consideraran como tal. Pero aún daba un paso más la ley sobre sospechosos del 17 de septiembre: declaraba sospechoso a todo aquel que se hubiera declarado favorable a la tiranía, al federalismo y a la contrarrevolución, por hecho, palabra o por sus relaciones personales; las personas que dejaran de pagar los impuestos, las gentes a quienes las Secciones no daban *cartes de civisme;* los empleados suspendidos o echados, los nobles, sus parientes y los parientes de los *émigrés*, las personas imposibilitadas de declarar los medios legales con que se ganaban la vida o de probar su conducta patriótica en los años pasados. Antes ya se había ordenado a los porteros que denunciaran a los inquilinos, y no se respetó el sagrado del hogar. El decreto del 21 de marzo de 1793 estableció en todos los ayuntamientos *comités de surveillance*, reclutados entre los más fieles y encargados de la vigilancia superior sobre los extraños y sospechosos, de hacer listas de éstos y de revisar los certificados de *civisme*. El 29 de marzo, una ley especial decretó la pena de muerte para los periodistas y panfletarios que pedían la disolución de la Convención, el restablecimiento de la monarquía y atacaban la soberanía popular. El 1º de abril de 1793 se suspendió la inmunidad parlamentaria de los diputados de la Convención.

El Tribunal Revolucionario se estableció, después de tener una existencia fugaz como *Tribunal Criminel Extraordinaire*, el 5 de abril. Aquel día quedó exento de la inspección del Comité Convencional especial, al que estaba sujeto su predecesor. Fué, además, derogada la condición de necesitar autorización de la Convención para iniciar actuaciones. Bastaba ahora, para iniciar un proceso, con la denuncia de una autoridad o de un ciudadano cualquiera, excepto en el caso de los diputados, generales con mando y dignidades semejantes. El jurado tenía que votar y deliberar en público y *à haute voix*. No había apelación, y los castigos eran pena de muerte y confiscación de la propiedad. El mes de octubre, en el que la República triunfó en todos los frentes de guerra, en vez de ver disminuir el Terror, señala su intensificación contra los grupos políticos destacados y contra las personalidades de la oposición. El suceso capital fué el juicio y ejecución de 22 diputados girondinos expulsados de la Convención el 2 de junio, entre ellos Vergniaud, Gensonné, Brissot, Lasource (Roland se suicidó y Mme. Roland

fué guillotinada). Fueron entregados por la Convención al Tribunal, por votación unánime, y sentenciados unánimemente después de un juicio que duró tres días, tiempo que juzgó necesario el jurado para tener "su conciencia suficientemente ilustrada" respecto al caso, de modo que podía prescindir de más información y testigos. También se juzgó suficientes cuatro días para que el jurado conociera en conciencia los crímenes de Hébert, Momoro, Vincent, Anacharsis Cloots y sus amigos, condenados el 24 de marzo de 1794. Dantón, Desmoulins, Philippeaux fueron enviados a la guillotina una quincena después, también cuatro días después que la Convención, instigada por Saint-Just, votara unánimemente que quedaban *hors des débats* como delincuentes, por conspirar para destruir el gobierno revolucionario y restablecer la monarquía. La centralización política concentrada en el Comité de Salud Pública fué seguida de una centralización judicial, cuyo órgano fué el Tribunal Revolucionario de París. En abril Saint-Just sacó adelante una moción, en virtud de la cual toda persona acusada de conspiración, fuese cual fuera su carácter, había de ser llevada a París ante el Tribunal Revolucionario. El decreto del 18 de mayo (29 Floreal), propuesto por Couthon, el tercer miembro, un lisiado, del triunvirato de Robespierre, ejecutor de los rebeldes de la ciudad de Lyon, suprimió todos los tribunales revolucionarios y comisiones revolucionarias fuera de París. Fué entonces, el 10 de junio de 1794, cuando se dieron las famosas leyes de Prairial —propuestas por Couthon—. Señalaban el punto culminante del Terror y se fundaban en el axioma de que el aniquilamiento de los enemigos de la Revolución es anterior a toda justicia normal. Cualquier prueba, material, moral o verbal *que peut naturellement obtenir l'assentiment de tout esprit juste et raisonnable* era declarada aceptable como prueba legal. La obligación de examinar y comprobar los testimonios quedaba dispensada. El derecho del defensor a interponer la defensa ante el Tribunal Revolucionario fué suspendido. El derecho de denunciar a conspiradores y personas como delincuentes de *incivisme* fué concedido a todo ciudadano. El derecho a entregar sospechosos ante el Tribunal se extendió a los dos comités (Comité de Salud Pública y Comité de Seguridad General), al fiscal general, a los representantes en misión y a la Convención. Fué privada la Convención de su derecho exclusivo de entregar

diputados al Tribunal. Esta medida hizo estremecer a toda la Convención. Llevó a aquellos que se sintieron más amenazados, Fouché, Tallien, Barras, Fréron, a la desesperación y, juntamente con las discordias entre los robesperianos y sus colegas sobre la ejecución de las Leyes de Ventoso acerca de la expropiación a los sospechosos y el reparto de sus propiedades a los patriotas pobres, dió lugar a la caída de Robespierre y su sistema el 9 de Termidor.

Aunque Robespierre y los suyos fueron sobrepasados en pasión puramente terrorista por quienes los derrocaron, pueden, no obstante, contarse entre los apóstoles del Terror. El terrible *Bureau de Police*, el departamento más genuino del Comité de Salud Pública, organizado para vigilar y perseguir, en primer término, a los empleados civiles, fué presidido y gobernado por ellos, especialmente por Saint-Just. Ya el 25 de agosto de 1795 formulaba Robespierre la filosofía del Terror, al pedir que el Tribunal Revolucionario quedara libre de toda incumbencia de rancios respetos legales para dar sentencias de muerte, único tipo de castigo apropiado a los casos de traición.

La dictadura jacobina se asentó en dos pilares: la devoción fanática de los incondicionales y la ortodoxia más rigurosa. La combinación de ambas fué el secreto de la fuerza jacobina y un nuevo hecho en la historia política moderna. Habiendo comenzado como un movimiento fomentador de la autoexpresión popular y la discusión permanente en la que se gozaría en común la experiencia de una soberanía popular en ejercicio, el jacobinismo pronto se convirtió en una confraternidad de incondicionales, que tenían que perder sus propias personalidades disueltas en la sustancia objetiva de la fe para ganar sus almas. La sumisión se convirtió, en el transcurso de la revolución en liberación; la obediencia, en libertad; pertenecer al Club de los Jacobinos fué el signo externo de pertenecer a los elegidos y puros; la participación en las fiestas jacobinas y en los ritos patrióticos era una experiencia religiosa. Dentro de los propios clubs se llevaba a cabo un proceso de autodepuración y limpieza por medio de denuncias, confesiones, excomuniones y expulsiones. La dictadura del Comité de Salud Pública no era, pues, una mera tiranía de un puñado de hombres apegados

al poder y en posesión de todos los medios de coerción; no era un sistema policíaco usado para defenderse dentro de una fortaleza sitiada. Antes al contrario, se apoyaba estrechamente en células fuertemente disciplinadas, en núcleos existentes en todos los pueblos, que se enlazaban desde la sede central de París hasta la más pequeña aldea de la montaña. Estos núcleos estaban compuestos de hombres que sólo esperaban una señal para expresar su ansia entusiasta, no ya su deseo de libertad, sino su exaltación revolucionaria por medio de acatamiento y ferviente deseo de ejecutar las órdenes emanadas de la sede central, en la que residían los pocos infalibles y sabedores.

En el transcurso de una pura improvisación nació en la Francia revolucionaria una organización extraoficial, que duplicó los organismos oficiales y sus funciones, inmiscuyéndose en los ejércitos revolucionarios, en los *Comités de surveillance* y proponiéndose la tarea que Robespierre llamó *colèrer* a los *sans-culottes*, es decir, se propuso la tarea de adoctrinarlos y prepararlos a tratar con el malvado rico, con los federales y con los contrarrevolucionarios y, con frecuencia, como urgentemente incitaba Robespierre, para estar en la retaguardia mientras los demás iban al frente, para guardar esta misma retaguardia y combatir a los enemigos interiores, dominándolos con su incesante vigilancia en las asambleas, caciqueando las elecciones, previendo, ya que eran los depositarios de la verdad, la recta interpretación de cuanto aconteciera.

El dogma oficial pretendía que los jacobinos eran el pueblo. No podían ser tenidos como una voluntad parcial, como un partido entre los demás partidos. Robespierre había dicho que "la sociedad de los jacobinos era, por su misma naturaleza, incorruptible. Deliberaba ante un público de unos cuantos miles de personas, de modo que todo su poder se apoyaba en la opinión pública, y no podía traicionar los intereses del pueblo". Camilo Desmoulins había llamado, en los primeros tiempos de la Revolución, a las sociedades populares los tribunales inquisitoriales del pueblo. Lo que quería decir era que constituían un foro abierto para que las ideas se sutilizaran, clarificaran y purificaran merced a una continua y libre discusión. Desmoulins vivió lo suficiente para conocer todo el horror de la inquisición popular, que tan entusiásticamente había contribuído a poner en pie. Fué en el transcurso de aquel dramático

encuentro en el Club de los Jacobinos en el que Robespierre, quien ya antes, medio protegiéndole, medio amenazándole, le había aconsejado que no fuera tan flexible y volátil en sus opiniones, exigió la quema del *Vieux Cordelier* que editaba Camilo, cuyas pruebas de imprenta tenía costumbre de leer al Incorruptible para su aprobación. "Quemar no es una solución", murmuró el niño bonito de la Revolución.

De este modo, el postulado de la soberanía popular vino a ser disfrute de una pequeña fracción de la nación: la idea de una auto-expresión popular, no coartada, se convirtió en una línea cada vez más estrecha de ortodoxia exclusivista, en la condena de la más pequeña diferencia de opinión o sentimiento.

Basta leer las actas del Club de los Jacobinos de los últimos meses antes de Termidor, los discursos acusatorios de Robespierre y Saint-Just, o las noticias suministradas por Crane Brinton en su estudio sobre las sociedades jacobinas de provincias para darse cuenta de hasta dónde había llegado este proceso. Haber permanecido callado en alguna ocasión pasada y ya olvidada, cuando más debió haberse hablado; haber hablado en tiempo en que se debió callar; haber mostrado apatía donde se pedía fervor, o entusiasmo donde era preciso desconfianza; haber estado de acuerdo con quien un patriota no podía estarlo; evitar a quienes merecían ser acogidos amistosamente; no haber dado señal de virtuosa disposición o no haber llevado una vida virtuosa, tales y otros "pecados" vinieron a contar como crímenes capitales, clasificando a los pecadores como miembros de la inmensa cadena de traición que incluía la conjura internacional, el realismo, el federalismo, la burocracia, el sabotaje, la especulación con los alimentos, las riquezas mal adquiridas y la perversión egoísta y viciosa. Se hicieron listas especiales de los aspirantes a ser admitidos en las sociedades, preguntas referentes a su actitud en el pasado, así como acerca de su opinión actual sobre cada suceso de la Revolución. La ascendencia de Robespierre parece, según las actas de los jacobinos, haber sido verdaderamente religiosa. Una palabra de desaprobación, una sola mirada del Incorruptible era bastante a determinar la expulsión inmediata de cualquier orador que le pareciera haber ido demasiado lejos a Robespierre, aun en el caso de que minutos antes hubiera sido calurosamente aplaudido.

La "virtud" era la clave para confundir al malvado. Robespierre y Saint-Just fueron los apóstoles de la *virtud,* como los llamaba el manifiesto insurreccional de la Comuna, del 9 de Termidor.

Es importante fijar la vista, a lo menos un instante, en el desarrollo de la política exterior de la Revolución desde el punto de la guerra total por la libertad. Abundan las semejanzas entre ambas esferas: la de la política interna y la de la externa. La Revolución, nutrida de filosofía humanitaria, comenzó siendo pacifista. Las gentes estaban hondamente convencidas de que el estado natural entre las naciones era la paz. Toda perturbación venía de las dinastías, que procuraban su engrandecimiento egoísta. Ellas dividían unas naciones de otras y ocasionaban las guerras. De aquí la famosa declaración, que el realista Mirabeau miró con tanto escepticismo, de que Francia renunciaba a la guerra como instrumento de política nacional y de expansión. Los complejos factores, políticos y psicológicos, conscientes e inconscientes que crearon en Francia un deseo casi universal de guerra contra la vieja Europa no pueden ser aquí analizados. Es evidente que el dinamismo del credo mesiánico estaba en marcha. Apenas si había una persona entre los revolucionarios que no estuviera convencida, cuando estalló la guerra, de que Francia ni quería subyugar ni subyugaría a ninguna nación, ni se apoderaría de su territorio. La Revolución luchaba en una guerra global común con objeto de liberar a los pueblos del yugo de las tiranías dinásticas, luchaba por una armoniosa unión de las naciones. Al liberar los territorios extranjeros, Francia no se interfería en los deseos de la población liberada, no imponía ningún régimen. Pero estas buenas intenciones estaban condenadas a quedar en mero postulado académico. Liberar a un pueblo, hacerle capaz de que elija libremente, que era lo que la Revolución proclamaba como su deber, implica, la cosa es obvia, la abolición inmediata del sistema feudal y la introducción del principio de la soberanía popular. Ahora bien, no puede aquí hablarse estrictamente de no intervencionismo. Como la guerra era total, Francia no podía dejar que subsistiera el poder feudal, que minaría el suyo y acabaría por apuñalar por la espalda a la Revolución. Pero incluso desde el punto de vista de los revolucionarios locales, que se encontraban en situación pareja a los franceses en lucha con sus pro-

pios contrarrevolucionarios, pero agravada por su colaboración con una potencia extranjera, existía la necesidad suprema de aniquilar, fuera como fuera, las fuerzas enemigas contrarrevolucionarias. Francia vertía su sangre, consumía sus energías y veía disminuir sus recursos; estaba al borde de la bancarrota, del hambre, sumida en la inflación —¿quién podía pedirle que tomara sobre sus hombros la liberación de los demás pueblos? Lo honesto era pagar por la propia liberación. "La guerra debe pagarse." Las naciones extranjeras deben aceptar el *asignado,* terriblemente desvalorizado. Los señores feudales, la Iglesia, los ricos en general deben ser exprimidos. La propiedad feudal confiscada debe caer en las manos de las clases más humildes, que al par no deben soportar cargas ni impuestos. De este modo todas las clases estarán vitalmente interesadas en la victoria de la Revolución, y una revolución tremenda, social y económica, será llevada a cabo: *Guerre aux châteaux, paix aux chaumières,* fué la famosa fórmula de Cambón. La guerra es total —ésta era la tesis implicada en la famosa declaración del 19 de noviembre de 1792, según la cual Francia se cuidaría de darse prisa en asistir a cualquier pueblo que deseara ser libre. Era un cheque en blanco dado a cualquier rebelión en cualquier parte del mundo y, desde el punto de vista de la vieja Europa, una provocación imperialista de los franceses enderezada a fomentar revueltas en todas partes, con el fin de justificar la agresión y conquista por parte de Francia.

El 15 de diciembre vino la ampliación de la declaración de noviembre. Se declaraba ahora que una población liberada que se negara a adoptar las instituciones de libertad y soberanía popular se manifestaba a sí misma como amiga de la tiranía y como enemiga de Francia. Se dió un plazo a los pueblos liberados para hacer patente cuál era su posición. De este modo, la independencia para escoger la libertad, que la Revolución pretendía dar a las naciones, se convirtió en la obligación de escoger la libertad. Pero los franceses de ningún modo hubieran admitido que estaban violando la independencia de los pueblos liberados. No podía existir duda alguna respecto a las últimas intenciones de los pueblos en cuestión. Estaban aterrorizados por sus antiguos amos, eran tímidos y atrasados, necesitaban ser liberados sin tener en cuenta sus inhibiciones. Las asambleas populares tenían que ser conminadas a adoptar por

aclamación las instituciones de la libertad. Naturalmente que los reaccionarios feudales y clericales habrían de ser apartados y también intimidados para que no influyeran en el pueblo y falsificaran su verdadera voluntad. En Bélgica y en otras partes la dirección revolucionaria era débil e inexperta, y las masas estaban hechizadas por la Iglesia. Por tanto, se imponía enviar comisarios franceses para preparar las elecciones y encargarse de los asuntos hasta que el pueblo liberado pudiera darse a sí mismo una constitución libre y mostrara capacidad para vivir de acuerdo con ella. La guerra global, al necesitar un régimen revolucionario en casa, requería al par un régimen semejante en el exterior para obligar a las naciones a ser libres: *Ce pouvoir révolutionnaire qui n'est qu'un pouvoir protecteur de la liberté politique à son berçeau,* como sentenció Brissot.

En 1790 lamentaba Burke la desintegración del cuerpo político francés por causa del individualismo anárquico. En 1796 se quedó espantado ante un fenómeno totalmente nuevo: un estado como una "doctrina armada", "que hace la guerra por desenfreno y la abandona por cansancio". Se trataba de una comunidad sin precedente, cuyo desarrollo es azaroso, cuyos movimientos están entorpecidos por la inercia o por la resistencia de infinitos intereses, tradiciones y hábitos. La Francia revolucionaria "está batida al rojo vivo... es sistemática... simple en sus principios; tiene unidad y consistencia a la perfección"; es capaz de movilizar hombres y recursos y de subordinar todo a la única razón de su existencia: "La producción de fuerza" para fomentar la Revolución. "La individualidad es dejada de lado en su ideal de gobierno. El estado es todo en todo."

Capítulo VIII

EL ULTIMO ESQUEMA

a) EL POSTULADO DEL PROGRESO Y SU FINALIDAD

Cuando el Terror ya no era un arma defensiva necesaria, vino a servir como instrumento para el logro de un propósito positivo. Era este propósito el sistema natural y armonioso de la sociedad que profetizaron los filósofos. La existencia de tal orden se tenía como cosa segura. De hecho, se había estado en su camino desde los primeros días de la Revolución, y ya se habría alcanzado si no hubiera sido por el egoísmo y la perversión de algunas gentes.

Para Robespierre la victoria en la guerra nacional no era la principal finalidad. Al contrario, temía una victoria demasiado rápida. Hubiera puesto punto final al terror con el "natural sopor que sobreviene después de un triunfo". Los enemigos del pueblo, deseando apartar la atención popular de sus crímenes, trataban de concentrarla en las victorias y en la guerra exterior. Pero la verdadera victoria sería la que ganaran los amigos de la libertad sobre las facciones. *C'est cette victoire qui appelle chez les peuples la paix, la justice et le bonheur.* Una nación no se hace ilustre derrotando tiranos extranjeros o haciendo esclavos a otros pueblos. Ese fué el destino de los romanos y de algunas otras naciones. El nuestro, mucho más sublime, es fundar en la tierra el imperio de la sabiduría, de la justicia y de la virtud. En una palabra: entronizar el modelo exclusivo jacobino.

Es vital, para la intelección del jacobinismo, recordar siempre que los jacobinos creían sincera y arraigadamente que su dictadura

terrorista, mantenida no sólo por razones de defensa, era un preludio del armonioso estado social en el que iba a ser innecesaria toda violencia. El régimen de fuerza no era más que una fase meramente provisional, un mal inevitable, pasado el cual la dictadura se haría innecesaria.

El jacobinismo se alimentó de una profunda fe, muy siglo XVIII, en el hombre. En su bondad esencial, en su perfectibilidad y en la creencia en un progreso social continuo, a cuyo fin se hallaba la integración y la armonía social. El terror de los jacobinos no estaba alimentado por una idea pesimista del hombre y de la sociedad, sino por una esperanza impaciente, exasperada por los obstáculos, fe ardiente que rehusaba reconocer tales obstáculos como naturales e inevitables. La mezcla de esperanza mesiánica y duda desesperada, dió a la actitud jacobina su aire peculiar de urgencia apasionada y de pugnacidad. Hay una cierta grandeza en ello, así como en el espectáculo de su autodecepción en cierto momento y de su *naïveté.*

Robespierre y Saint-Just parecen vibrar en la misma fe de una rápida salvación. "Ha llegado el momento de fijar claramente el fin de la Revolución y el término a que deseamos llegar", declaraba Robespierre, solemnemente, en uno de sus últimos discursos. Lo que se proponía era que "todo el mundo tuviera confianza en los secretos políticos del pueblo francés", e ir trazando la meta a que pensaba llegar a través del laberinto de los hechos y de las acciones a menudo, en apariencia, contradictorios: *Idée simple et importante qui semble n'avoir jamais été aperçue.* Al trazar el esquema de las *Instituciones Republicanas,* de su utopía del futuro, expresaba Saint-Just, con espíritu semejante, su asombro de que nadie hubiera pensado antes que él tan evidentes esquemas. Difícilmente se le hacía creíble que verdades tan obvias, principios tan saludables, remedios tan urgentes, medidas tan practicables, no se le hubieran ocurrido a nadie antes que a él. Ambos, él y Robespierre, como la mayor parte de los hombres de su generación, creían que la legislación era una ciencia fácil. Todos los males y la diversidad de los regímenes no fueron sino resultado de la opinión equivocada de que era un arte difícil. El corazón del hombre podía ser reformado por la ley. Los hombres estaban destinados a cumplir su destino y a lograr la felicidad en un sistema social armonioso, fácilmente establecido por medio de la legislación y de la educación. Pero su fe, no obstante, quedaba ensombrecida por el hecho triste y desconcertante de que cosas tan obvias, simples y necesarias, no hubieran sido aplicadas en tantos siglos como lleva el hombre habitando la superficie de la tierra. Parafraseando la famosa paradoja con que comienza el *Contrato Social,* de Rousseau, declaraba Robespierre en su gran discurso sobre las ideas religiosas que, en tanto que la naturaleza nos está diciendo a voces que el hombre ha nacido para la libertad, la experiencia secular nos lo muestra esclavo en todas partes; mientras los derechos del hombre están grabados en su corazón, su dependencia y humillación estaba escrita a lo largo de toda la historia. De modo similar, Saint-Just concluía con tristeza que, al mirar los anales de la humanidad, se veía que todas las artes han producido maravillas, y que solamente el arte de gobernar no ha obtenido más que monstruos. *D'où vient ce mélange de génie et de stupidité?* pregunta Robespierre, refiriéndose al maravilloso progreso de las artes y de las ciencias junto a la total ignorancia que los hombres tienen de las nociones elementales de la moralidad política, de sus derechos y deberes. La respuesta de Robespierre dice que todos los legisladores del pasado, no preocupados más que de conservar su poder, nada han temido de los científicos y artistas, pero sí mucho de los *philosophes rigides et défenseurs de l'humanité.* Podían fomentar a los primeros, pero tenían que perseguir a los segundos.

En este respecto, la Revolución era un momento apocalíptico de la historia; el más importante acontecimiento de la carrera del hombre en la tierra, totalmente diferente de episodios como las revoluciones cromweliana y americana, que no fueron sino revueltas ocasionadas por descontentos locales y cuyas finalidades eran limitadas. Pero la Revolución francesa, tenía como propósito sostener el destino de la libertad en las manos de la verdad, que es eterna, no en las manos de los hombres, que son cosa pasajera. Es de notar esta yuxtaposición y contraste, al par, de una verdad eterna y objetiva con el carácter pasajero del hombre. *Vous commencez une nouvelle carrière où personne ne vous a devancés.* En más de una ocasión proclamó Robespierre que la Francia revolucionaria llevaba ventaja en miles de años a todas las demás naciones. "Todo ha de ser cambiado en el orden político y moral", exclamaba Robes-

pierre, y sus palabras encontraban eco en Saint-Just. En el momento de la Revolución el mundo semejaba un globo, la mitad del cual estuviera iluminado mientras que la otra yacía en tinieblas. Esto ocasionaba que la fe y la más desesperada ansiedad se alternasen. Al principio, la esperanza no tenía límites. En su discurso a los constituyentes acerca de la libertad ilimitada de la prensa, Robespierre predecía un tiempo en que todas las verdades pudieran ser dichas, *toutes seront accueillies, par le patriotisme.* Todavía el 9 de julio de 1792 esperaba Robespierre que la regeneración del pueblo francés se llevara a cabo sin derramamiento de sangre. Después de la ejecución del rey, todavía creía que, pasada esta gran excepción, la pena de muerte no volvería a ser aplicada. Aún, en febrero de 1793, pretendía que el nuevo orden estaba ya tan hondamente arraigado en la sociedad francesa que se hacía imposible toda reacción. La razón humana había entrado en acción sobrepasando una época en que se había movido con lentitud y ahora marchaba con seguridad. De ahora en adelante, el mundo podría ser testigo del maravilloso espectáculo de una democracia que se afirmaba en un vasto imperio. ¿Podían prever aquellos que en la infancia de las leyes políticas y en medio de la servidumbre habían estado balbuceando máximas contrarias, las maravillas realizadas en un solo año?

De modo muy diferente se expresa Robespierre en su último discurso. En él confiesa que no ve más que gentes que le engañan y que en el mundo no hay más que *fripons,* que los hombres generosos y amantes de la virtud son pocos, que pocos son los que desean desinteresadamente la felicidad del pueblo. Sentimientos semejantes están expresados en un notable pasaje de las *Institutions Républicaines,* de Saint-Just, escrito en parte durante el año de 1794. Su estilo epigramático respira un aire severo, el aire del Terror en su punto culminante. "Sin duda el tiempo de hacer el bien no ha llegado aún. Los bienes particulares que puedan hacerse, son sólo paliativos. Es necesario que ocurra un gran mal para que la opinión pública sienta la necesidad de medidas apropiadas para hacer el bien. Lo que produce el bien general, es algo siempre terrible o que aparece como muy extraño cuando comienza a ponerse en marcha. La Revolución debe mantenerse siempre con la mira de la perfección, de la felicidad, y de la libertad pública por medio de las leyes; no tienen otro objetivo todos sus movimientos, que el deber de arrollar a cuanto se les

oponga. Las gentes hablan del punto culminante de la Revolución. ¿Quién puede fijarlo? Ha habido pueblos libres que han caído desde las mayores alturas."

La exaltación ante un hecho tan milagrosamente alcanzado, el asombro de que las ideas se estuvieran haciendo carne, se emparejan con la ansiedad de que los hombres vayan a flaquear y que la intriga consiga dominar a la virtud en las generaciones futuras. Tiene que ser ahora, o nunca, pues, en caso de fracaso, la reacción se mediría en su fuerza por la distancia recorrida por la Revolución. Se tenía la impresión, por aquellos hombres, de que la Revolución se aproximaba a un alto pico por una ladera escarpada. Si no se llegaba a la altura, la caída arrastraría a los temerarios al abismo. Fe apasionada, mezclada con ansiedad y desesperación, manifiestan de tiempo en tiempo su rostro ambiguo. Repetidamente Robespierre y Saint-Just, declaran que este o aquel decreto, esta o aquella purga, será la última. Realmente la última, y que ya, con toda seguridad, se está a punto de inaugurar el orden natural. "Si sólo se hubiera pensado con las ideas de las *Instituciones Republicanas,* todos los males podrían haber sido evitados, y no hubieran ocurrido ninguno de los crímenes", exclama Saint-Just.

b) LA MENTALIDAD DOCTRINARIA

Nos encontramos aquí, cara a cara, con el doctrinarismo mesiánico como fenómeno histórico. Es un compuesto de dos cosas: seguridad interna y fanática, y lo que pudiera ser llamado "un apunte a lápiz" de la realidad. Las líneas a lápiz representan las facetas externas de la existencia social, las nervaduras de la estructura institucional. La carne de las intangibles fuerzas vivas aún no dibujadas, las tradiciones, los hábitos, todo lo que es imponderable, la inercia humana y también el perezoso conservadurismo, no están en el dibujo. Se ignoran. No habiendo sido tenidas en cuenta, también están fuera la singularidad y la imposible predicción de la naturaleza humana y de la conducta humana, que son resultados de la parte irracional de nuestro ser. El doctrinario revolucionario se halla convencido de que su ligero "apunte a lápiz" es lo único que cuenta, la única cosa real. La realidad se le aparece, no como una masa es-

tática, que luego incoa sus movimientos, sino como un desenlace, el desenlace de un movimiento hacia una solución racional. Para él la masa carnosa, amorfa, no tiene realidad, y se la puede formar y reformar de acuerdo con el modelo que trazó el lápiz. No es algo que exista, sino algo que, porque no es, tiene, sin embargo, que ser conformado en lo que debe ser. Para semejante mente las idiosincrasias humanas y las peculiaridades que interfieren con la obra racional del ideal sistemático y abstracto, no son cosa que haya que tomar en cuenta, sino accidentes contra los que hay que estar prevenidos y que hay que remover, o, en su caso, evitar. Ocurre, pues, que los modelos de totalitarismo de izquierda son tan universalistas en su carácter, que ignoran completamente las características nacionales y locales, así como tampoco se dan cuenta del problema que plantea el elemento personal en la dirección, y, por otra parte, se olvidan del lugar debido a la personalidad humana real, en la realización de la política. Es su destino, y una de las ironías de la historia, que el caudillo personal, como un *deus ex machina*, surge de los movimientos revolucionarios, convirtiéndose en su factor más vital y encarnándolos, convirtiéndose en la cabeza de una confraternidad militante de los elegidos en su lucha contra todos los poderes de las tinieblas.

Cuando el doctrinario revolucionario se encuentra entorpecido en su acción por la realidad carnal para él "irreal e irracional" de la conducta egoísta de los hombres, su impaciencia se convierte en exasperación. Las fuerzas de resistencia le aparecen como masa estúpida que no se mueve por otra razón que una necia obstinación, o, si se trata de individuos, por perversidad y egoísmo. Esta resistencia le parece al revolucionario desconcertante y exasperante cuando, en el gran momento del avance revolucionario, el entusiasmo general se muestra activo y bellamente ingenuo. El hecho es que, en el espasmo revolucionario, el sentido emocional es una forma magníficamente simplificada de existencia, reducida a una única emoción, exactamente de la misma manera que el "apunte a lápiz" ha sido simplificador en la esfera intelectual. El éxtasis revolucionario es de breve duración. Muy pronto, hay hombres que se vuelven a empantanar en el más obtuso conservadurismo, en el egoísmo o en la vida privada. La impaciencia y la violencia del doctrinario racionalista hace que muy pronto el entusiasmo de la masa sienta hostilidad hacia el ideal revolucionario. Ha ocurrido siempre en las revoluciones mo-

dernas que, a medida que el interno dinamismo de la revolución que hemos caracterizado como "apunte a lápiz" producía cada vez más doctrinarios extremistas, las masas inarticuladas se iban haciendo más indiferentes y hostiles frente a la empresa revolucionaria. El caso de la religión en la Revolución francesa es un ejemplo de choque entre una doctrina racionalista y las fuerzas del conservadurismo irracional.

Nada fué tan fatal a la Revolución como el ataque a la Iglesia. La siempre creciente rigidez del ideal revolucionario vino a parar en choques cada vez más agudos, en fisuras cada vez más grandes, y, al final, en una completa escisión. La dictadura fanática produce el problema de que el egoísmo humano se hace cada vez más agudo, frente al creciente igualitarismo. Así ocurrió en muchos revolucionarios, que comenzaban poniendo su fe en las instituciones de la doctrina "apunte a lápiz", esperando resolver todos los problemas y, creyendo en que la humanidad iba a llegar al todo armonioso, acabaron por desesperarse de que nunca se llegara a producir un nuevo tipo de hombre y un nuevo pueblo. Al comienzo de la Revolución francesa, tenemos la declaración de los derechos del hombre, en su punto culminante, las *Instituciones Republicanas,* de Saint-Just, el culto del Ser Supremo, de Robespierre, y el proyecto de educación espartana, de Lepelletier, adoptado por el Incorruptible después de la muerte del mártir de la Revolución.

El doctrinario nunca se figura que su "pintura a lápiz" ha de ser impuesta. No cree que sea enemiga de la libertad; por el contrario, cree que va a asegurarla. Unicamente los mal intencionados, los egoístas y perversos, pueden quejarse de que su libertad vaya a ser violada; lo que ocurre es que son culpables de sabotaje, gentes que no quieren ser libres y sí descarriar a los demás. Por tanto, no puede concedérseles libertad para sus malas acciones, ya que están en guerra con el ideal de libertad que se desarrolla por sí mismo, y continuará desarrollándose hasta su total realización. La libertad podrá ser restaurada únicamente cuando esta guerra haya acabado. Tan sólo cuando el enemigo haya sido eliminado y el pueblo reeducado, es decir, cuando no exista ninguna oposición. Mientras haya oposición, no puede haber libertad.

"La revolución alcanzará su fin —dijo Robespierre en el discurso sobre los principios de la moralidad política— de un modo muy

sencillo, sin que pueda ser entorpecida por las facciones, cuando todo el mundo llegue a ser igualmente devoto de su patria y de sus leyes. Pero estamos lejos de haber llegado a este punto... El gobierno republicano aún no está seguramente establecido, y existen las facciones." Dos son los objetivos del gobierno revolucionario: la protección de los patriotas y el aniquilamiento de los aristócratas. Este fin nunca se alcanzará mientras las facciones continúen su sabotaje. "Será cosa imposible establecer la libertad sobre fundamentos inconmovibles en tanto que cualquier individuo pueda decirse a sí mismo: 'si hoy triunfara la aristocracia, estaría perdido'." Las *institutions sages* del ideal utópico, únicamente pueden fundarse sobre las ruinas de los incorregibles enemigos de la libertad. En este contexto usa Robespierre de la palabra democracia. Con ella quiere decir, por una parte, una cierta forma de gobierno, y por otra un modelo social y moral. Como forma de gobierno significa, bastante inocuamente, una situación en que el pueblo soberano, guiado por leyes que él mismo ha hecho, haga por sí mismo todo lo que pueda hacer por sí mismo, y por medio de representantes lo que no puede hacer por sí mismo. En esta ocasión, Robespierre aparece fuertemente opuesto a la democracia directa. No es siempre necesaria; el pueblo tiene representantes dignos de confianza. Como modelo social y moral, la democracia es el único sistema capaz de llenar las intenciones de la naturaleza, de realizar los destinos de la humanidad y de hacer buenas las promesas de la filosofía entronizando las virtudes igualitarias, con lo que no se quiere decir otra cosa sino la preferencia universal de los intereses generales sobre el bien privado, el amor al país y a la igualdad y la muerte del egoísmo. El reino de la virtud no se podía establecer en tanto existieran partidos que no eran sino la definición de las facciones egoístas. Para obtener la virtud, la guerra de la libertad contra la tiranía tenía que llegar a su fin. Tenían que ser aniquiladas las facciones y las tormentas de la Revolución dominadas por el gobierno revolucionario. *Votre administration doit être le résultat de l'esprit du gouvernement révolutionnaire, combiné avec les principes généraux de la démocratie.*

Sin embargo, la libertad no tiene sentido sin la posibilidad de oponerse, y sin que exista alguien que se oponga. La visión de una libertad futura, sin trabas, y la profecía del cese de los conflictos entre libertad y obligación, en una obediencia espontánea sin padecer constricción alguna, no es más que una ficción, en tanto se conciba aquélla como un modelo prefijado que hay que entronizar por un esfuerzo sostenido.

c) EL REINO DE LA VIRTUD

Saint-Just hubiera rechazado apasionadamente cualquier sugestión de dictadura como forma permanente de gobierno. Es desconcertante leer en una misma página expresiones en el tono del liberalismo humanitario del siglo XVIII, juntamente con las denuncias más sanguinarias.

Lo que Saint-Just hubiera podido decir del poder, pudiera haber surgido directamente de la pluma de Lord Acton. "El poder es tan cruel y tan malo que si se le deja libre a su inercia, sin darle una dirección *(régle)*, caminará derecho a la opresión... Uno necesita ser rígido de acuerdo con los propios principios de uno cuando se trata de destruir un mal gobierno, pero es raro que uno mismo no dé de lado sus propios principios para sustituirlos con la propia voluntad en el momento en que uno ha tenido acceso al poder."

Profesaba Saint-Just un miedo especial a toda forma provisional de gobierno, puesto que éste está basado en la supresión del pueblo, y no en la ley y en la armonía natural. Era una invitación a que cualquier usurpador estableciera una tiranía bajo promesa de paz y orden, y una excelente excusa para aplastar cualquier oposición.

En el debate sobre la constitución, había advertido a la Convención que incluso los derechos del hombre y las libertades constitucionales podían llegar a ser un arma en las manos de "un gentil tirano", que intentara acabar con la libertad de la nación.

No la fuerza, sino la sabiduría, tenían que usarse al tratar con el pueblo, pues éste es esencialmente bueno y justo, y puede ser gobernado sin hacerlo esclavo o sin que se haga licencioso. El hombre ha nacido para la paz y la felicidad y para vivir en sociedad. Su corrupción y su miseria son resultados de leyes insidiosas dictadas para dominarlo, y de la doctrina que dice que el hombre es un salvaje y una naturaleza corrompida. Habiendo sido persuadido por los tiranos de que si se les dejaba libres se destruían unos a

otros, los hombres humillan sus cabezas bajo el yugo del despotismo, y viven desmoralizados bajo su influencia corruptora.

"Todos los hombres están hechos para la virtud... no hay que forzarlos, sino conducirlos de la mano de la sabiduría. Los franceses son fáciles de gobernar; necesitan una constitución suave... Este pueblo es vivo y apto para la democracia, pero no debe ser fatigado en demasía por las incumbencias de los negocios públicos. Debe ser gobernado sin debilidad, pero también sin constricciones."

En todo esto parece fundamental la convicción de Saint-Just de que existe una armonía inherente a la sociedad. La tarea de un gobierno no es imponer su propia voluntad, o su propio patrón, a la sociedad, sino remover los estorbos que impiden la armonía, propósito que el Terror estaba realizando. La armonía se realiza cuando todos los elementos de la existencia social ocupan el lugar que les corresponde.

Le gouvernement est plutôt un ressort d'harmonie que d'autorité. La abolición de la tiranía devolvía al hombre a su verdadera naturaleza. *Otez la tyrannie du monde, vous y retablirez la paix et la vertu.* El pueblo encontrará la felicidad por sí mismo. La tarea del gobierno no estribaba tanto en hacer a los hombres felices, cuanto en prevenir que lleguen a ser desgraciados. "No oprimáis, esto es todo."

"Cualquiera sabe cómo hallar su propia felicidad." Una vez infectado un pueblo con la supersticiosa creencia de que debe su felicidad a su gobierno, no lo conservará largo tiempo. Turbas amontonándose en las antecámaras de los tribunales y de las oficinas del estado, son prueba elocuente de la podredumbre del gobierno. *C'est un horreur qu'on soit obligé de demander justice.* Había que intervenir en la vida privada del ciudadano lo menos posible. "La libertad de un pueblo está en su vida privada, no la perturbéis. No perturbéis sino a los malhechores."

La fuerza ha de usarse solamente para proteger "el estado de inocencia" contra sí mismo, y nada ha de ser impuesto como no sea la probidad, el respeto a la libertad, a la naturaleza, a los derechos humanos y a la representación nacional. Tiene que existir un orden social en el cual los sentimientos de los hombres, así como sus acciones, produzcan un modelo por sí mismos, tan armonioso que toda coerción resulte superflua. Con leyes que respeten su naturaleza, los hombres cesarán de ser desgraciados y corrompidos. Siendo el mal ajeno a sus intereses, la justicia será el interés permanente y determinante, el interés será la pasión de todos y la libertad reinará de un modo supremo. La tarea revolucionaria es hacer "que la naturaleza y la inocencia apasionen a todos los corazones". Esta es una meta, declara Saint-Just, más asequible de lo que las gentes piensan.

Esta fe estuvo hondamente arraigada en todas las premisas del siglo XVIII. Fué reafirmada por Robespierre en sus discursos sobre el orden revolucionario. La finalidad revolucionaria consistía en vindicar la idea de un pragmatismo cósmico en la tierra, y ordenar las cosas de tal modo que lo que fuera moral fuera también útil y político, y lo que fuera inmoral, fuera impolítico, dañoso y contrarrevolucionario. Robespierre distinguió en la línea de Rousseau dos clases de amor propio: uno vil y cruel, que busca el propio y exclusivo bien en la miseria de los demás, y otro, generoso y benévolo, que confunde nuestro bienestar con la prosperidad y la gloria de la nación. Del maridaje del orden natural y la disposición virtuosa del hombre, nacería la identidad del bien personal y el bien general. Una democracia real, por tanto, sería una bienaventuranza, pues los hombres, al no obedecer sino a su propia virtuosa disposición, no necesitarían tener un amo, el cual es indispensable donde la virtud no es natural y espontánea. La finalidad última de la política era, por tanto, como sostuvo Mably, dirigir el corazón humano, educar a los hombres, reprimir el *moi personnel* y la proclividad por las cosas mezquinas. Según la dirección que se diera a las pasiones humanas, el hombre podría elevarse a los cielos o hundirse en el más bajo abismo. *Le but de toutes les institutions sociales, c'est les diriger vers la patrie, qui est à la fois le bonheur public et le bonheur privé.*

Si la política fué para el siglo XVIII cuestión de ética, el problema del orden racional y final era cuestión de concordar los corazones. Este fué el descubrimiento vital que hicieron los jacobinos después de su desengaño de la idea de la soberanía popular y de que sus instituciones podían substituir a la virtud. Los cada vez renovados y continuos desacuerdos no podían ser explicados, a lo menos de un modo satisfactorio, como meros conflictos entre los realistas y la Revolución, o entre las clases dirigentes y las desposeídas, pues era

evidente la existencia de problemas aún no clarificados en el orden social y en el económico.

A quoi se réduit donc cette science mystérieuse de la politique et de la législation? A mettre dans les lois et dans l'administration les vérités morales relégués dans les livres des philosophes, et appliquer à la conduite de peuples les notions triviales de probité que chacun est forcé d'adopter pour sa conduite privée.

Todo se reduce a una cuestión de moralidad; por consecuencia, de educación. "Todo lo demás, se seguirá de hecho" —exclama Saint-Just. Los factores objetivos no son tenidos en cuenta; sólo importa la conciencia humana. Los elementos irracionales antisociales, anárquicos, son considerados como accidentales en el hombre; tan sólo la parte racional y social de la naturaleza humana es tenida por real y permanente; lo primero existe, sin duda, pero puede hacerse que desaparezca ante lo segundo. El hombre, y, en consecuencia, la sociedad como un todo, pueden reformarse de nuevo. *Quel est le but où nous tendons?* —pregunta Robespierre—; su larga respuesta puede ser tenida por mero verbalismo y retórica; pero una vez más Robespierre creyó que la visión que él iba trazando era algo que se podría lograr, algo real, preciso en todas sus partes, algo que tenía sentido. "El paso del crimen a la virtud" que tenía que realizar la revolución, significaba para Robespierre un acontecimiento real, un viraje efectivo, un renacimiento, una fecha definitiva, tal como el paso de la sociedad clasista a la sociedad sin clases, en el ámbito del mesianismo comunista.

El fin es "el gozo pacífico de la igualdad y la libertad; el reino de aquella eterna justicia cuyas leyes están grabadas no en mármol o en bronce, sino en los corazones de todos los hombres, incluso en los de los esclavos que las olvidan o en los de los tiranos que las niegan. Necesitamos un orden de cosas en el que toda pasión, baja o cruel, esté encadenada, en el que las pasiones benévolas o generosas sean despertadas por las leyes, en que la ambición de cada uno le lleve a merecer la gloria y a servir a su nación, en que las distinciones no tengan otro origen que la igualdad misma, en que el ciudadano esté subordinado al magistrado, el magistrado al pueblo y el pueblo a la justicia; en que la nación asegure el bienestar de cada individuo y en que cada individuo goce con orgullo de la prosperidad y de la gloria de su nación; en que todas las almas se

engrandezcan por medio del continuo intercambio de sentimientos republicanos, y por la necesidad de merecer la estima de un gran pueblo; en que las artes sean el ornamento de la libertad, que, a su vez, las ennoblece, y el comercio la fuente pública de las riquezas, y no sólo la fuente de monstruos de opulencia. Necesitamos sustituir en nuestra nación la moralidad al egoísmo, la probidad a los honores, los principios a las costumbres, los deberes a las buenas maneras, el imperio de la razón a la tiranía de la moda, el desprecio del vicio al desprecio de la desgracia, el orgullo a la insolencia, la grandeza de alma a la vanidad, el amor a la gloria al deseo de dinero, los hombres buenos a los hombres de buena compañía, el mérito a la intriga, el genio al *bel esprit,* la verdad a la brillantez... Un pueblo magnánimo, poderoso, feliz, a un pueblo amable, frívolo y miserable; es decir, todas las virtudes y todos los milagros de la república han de reinar en lugar de los vicios y los absurdos de la monarquía".

¿Ha existido alguna vez semejante estado en la tierra? A través de siglos de tiranía ininterrumpida y de crimen, la historia conoce tan sólo un breve espacio de tiempo de libertad en un pequeño rincón de la tierra: Esparta, que *brille comme un éclair dans les ténèbres immenses.* Esta es la clave para entender a Robespierre y a Saint-Just: Esparta como el ideal de la libertad.

"Guardémonos de conectar la política y la regeneración moral, cosa al presente impracticable. El moralismo es fatal a la libertad," escribió Desmoulins.

A fin de llevar a cabo este ideal, Robespierre recayó en la religión civil y Saint-Just en un esquema utópico de legislación moral titulada por él *Instituciones Republicanas.* En ambos casos el motivo es la desesperanza en la espontánea voluntad del hombre como agente soberano. Más que de desilusión, se trataba de un miedo desesperado. El hombre tenía que ser rehecho.

d) LAS "INSTITUCIONES REPUBLICANAS", DE SAINT-JUST

Llegó a tener Saint-Just una fe mística en el poder de sus *Instituciones Republicanas* para reprimir las urgencias arbitrarias y antisociales del hombre, para regenerar al pueblo francés y para reconci-

liar todas las contradicciones en una perfecta armonía fundada en la virtud. Serían el coronamiento de la Revolución, el sello de oro de la Revolución. *Un état où ces institutions manquent n'est qu'une République illusoire.* Eran la esencia de una república, pues precisamente estriba la superioridad de la república sobre la monarquía en que la última queda reducida a su gobierno, mientras que la primera posee también instituciones para realizar el fin moral. *C'est par là que vous annoncerez la perfection de votre démocratie... la grandeur de vos vues, et que vous hâterez la perte de vos ennemis en les montrant difformes à côté de vous.* Evidentemente pensaba en su república, si no en términos de una Iglesia, a lo menos en el de una comunidad espiritual, y creía que las *Instituciones* inauguraban el "paso del crimen a la virtud". En el último, heroico y no pronunciado discurso de Saint-Just del 8 de Termidor, en defensa de Robespierre, le parecen a Saint-Just, sus *Instituciones Republicanas,* como la panacea, hasta entonces fatalmente ignorada, que podía salvar la situación. Las facciones nunca desaparecerían a no ser que las *Instituciones* ofrecieran garantías, pusieran coto a la autoridad y "al orgullo humano irrevocablemente, bajo el yugo de la libertad pública". Saint-Just implora a la providencia para que le conceda algunos días más *pour appeller sur les institutions, les méditations du peuple français.* Toda la tragedia de que estaban siendo testigos, no hubiera nunca ocurrido bajo su dominio. *Ils seraient vertueux peut-être, et n'auraient point pensé au mal ceux dont j'accuse ici.* El discurso termina con una proposición formal de que se tome en cuenta el proyecto de las *Instituciones Republicanas.*

El proyecto de regeneración de Saint-Just intentaba ofrecer remedio a la influencia corruptora del poder y al peligro de la sustitución de la voluntad personal del gobernante en vez de la influencia de la ley, para conformar el modelo de la conducta moral. Las instituciones propuestas ofrecían un sistema detallado y preciso de leyes en el que no quedaba lugar para la acción arbitraria o torpe, ni tampoco, ciertamente, para la espontaneidad. El pueblo no obedecería ya a los hombres, sino a las leyes, leyes de la razón y de la virtud, y, por tanto, de la libertad. Toda política quedaría desterrada.

"Tenemos que sustituir, con la ayuda de las instituciones, la influencia personal por la fuerza de la inflexible justicia y por la

fuerza de la ley. Así es como la revolución se fortalecerá; no habrá ya celos ni facciones, no habrá pretenciosas pretensiones, ni calumnias... Tendremos... que sustituir el ascendiente de la virtud, al ascendiente de los hombres... haremos que la política sea impotente, reduciéndolo todo a la fría ley de la justicia."

Las *Instituciones* estaban pensadas para hacer el arte del gobierno más simple, más fácil y más efectivo. Por ejemplo, para el ejercicio de la censura sobre la conducta de los ciudadanos, idea particularmente cara a Saint-Just. Más sabiduría y mayor virtud eran precisos en un gobierno débil que no en uno fuerte, es decir, en un régimen basado en las *Instituciones.* En efecto, en un gobierno débil, todo depende del carácter de los hombres que gobiernan, mientras que, en un régimen fuerte, las leyes todo lo facilitan y aseguran la armonía perfecta, excluyendo cuanto elemento imprevisible hay en la conducta humana. *Dans le premier, il y a une action et réaction continuelle des forces particulières, dans le second, il y a une force commune dont chacun fait partie, et qui concourt au même but et au même bien.*

En su miedo al egoísmo humano y, sobre todo, a la lucha entre las personalidades, ideaba Saint-Just un plan extraordinariamente paradójico. Como las instituciones debían ser pocas, y pocos los hombres que las gobernaran, y como, además, era esencial que una institución obrara por la fuerza de su propia armonía sin ser coartada por el juego y por el choque de las voluntades arbitrarias de los hombres, era importante, pensaba, reducir el número de funcionarios en las instituciones, y el número de autoridades. En este respecto, Saint-Just pedía un nuevo examen de las magistraturas colectivas, de las administrativas, así como de aquellas de las corporaciones municipales, *comités de surveillance,* etc., con el fin de ver si, colocando "las funciones de estas corporaciones en manos de un solo funcionario, no estaría en esto el secreto del afianzamiento y solidez de la Revolución".

En relación con esto, hay que poner las afirmaciones casi idénticas de Barère, Prieur de la Côte-d'Or, Baudot y Lindet, según las cuales, Saint-Just, en una reunión de los dos comités, el 5 de Termidor, proponía el establecimiento de un gobierno encargado a "reputaciones patrióticas durante el establecimiento de las *Instituciones Republicanas*". Barère alude a él, como afirmando que era

imprescindible entregar a un hombre poderes dictatoriales, a un hombre "dotado con genio suficiente, con fuerza, patriotismo y grandeza de alma... suficientemente imbuído con el espíritu de la Revolución, con el espíritu de sus principios, en sus varias fases, acciones y funciones para hacer descansar en él toda la responsabilidad de la salud pública y el mantenimiento de la libertad... a un hombre que gozara del favor público y de la confianza del pueblo". *Cet homme, je déclare que c'est Robespierre. Lui seul peut sauver l'Etat.* Se cuenta que dijo Saint-Just, según el espíritu —puede añadirse— de su famosa proposición: *Il faut dans toute Révolution un dictateur pour sauver l'Etat par la force, ou des censeurs pour le sauver par la vertu.* El camino es breve desde ambas proposiciones a la teoría generalizada de la dictadura revolucionaria, como más tarde la formularon Babeuf y Buonarroti. Un dictador *qui puisse répondre... de maintien de la liberté...* La dictadura de Robespierre habría sido una "dictadura de la Libertad".

Temeroso de la rivalidad entre los hombres, Saint-Just había sido llevado a la idea de un solo hombre. Creyendo que el poder de las *Instituciones* lo haría todo, y para eliminar el dominio de los hombres, vino a caer en la idea inocente de la eficacia de la acción de un solo hombre.

El propio Saint-Just se vió envuelto en las inevitables contradicciones que ofrecían ambos principios irreconciliables: Soberanía del pueblo y una doctrina exclusiva. Ansioso de librarse de las arbitrariedades humanas y de toda oposición, por un sistema de leyes exclusivo y que alcanzara a todas las cosas, Saint-Just también estaba deseoso de defender el interés activo del pueblo en sus propios negocios. Nada le era más antipático que el monopolio de los negocios públicos por la burocracia, por los políticos profesionales ambiciosos y por quienes no buscan sino una colocación. Pero nada temía tanto como la indiferencia de las masas. Tenía ante sus ojos el hecho de esta indiferencia y el hecho de que muy pocas personas se interesaban en otra cosa que no fuera sus negocios privados, de modo que la mayor parte de la gente tomaba un *lâche plaisir à se mêler de rien.* Los magistrados usurpaban rápidamente el gobierno, así como las sociedades populares, destruyendo la joven democracia francesa, cuya verdadera esencia estaba en la supremacía del pueblo y no en la de los funcionarios. *Où donc est la cité?*

—se preguntaba desesperado. *Elle est presque usurpée par les fonctionnaires.* Un espíritu de camarilla dominaba la política; el Terror había asustado y alejado a los ciudadanos.

La Révolution est glacée; tous les principes sont affaiblis; il ne reste que des bonnets rouges portés par l'intrigue. L'exercise de la terreur a blasé le crime comme les liqueurs fortes blasent le palais.

La comunidad del futuro está colocada para Saint-Just bajo los auspicios del Ser Supremo. "El pueblo francés —declara—, reconoce al Ser Supremo y cree en la inmortalidad del alma." Los templos de la religión civil, en los cuales durante las veinticuatro horas del día debe quemarse incienso, deben ser los centros comunales de la República. En ellos deben ser proclamadas todas las leyes, y en ellos deben ser realizados todos los actos cívicos, además de algunas fiestas especiales patrióticas, y estos actos deben tener el carácter de ritos religiosos. Aunque todos los cultos habrían de ser permitidos, en público sólo debían tener lugar los ritos externos de la religión civil.

Las *Instituciones* explican detalladamente lo que hay que hacer, tomando de modelo a Esparta, para la educación de la juventud. La conducta de los jóvenes, así como la de los funcionarios civiles, debe ser públicamente examinada cada diez días en el templo. Toda persona de más de veinticinco años debía declarar cada año quiénes eran sus amigos, y las razones que en su caso hubieran tenido para romper sus amistades. Los amigos debían ser responsables unos de otros, las personas desleales y desagradecidas habían de ser desterradas, las reglas porque habrían de regirse los matrimonios y la disciplina militar habrían de ser semejantes a las de los espartanos. Fiestas patrióticas solemnes inspirarían al pueblo sentimientos de cívica piedad y de orgullo nacional.

e) LA RELIGIÓN CIVIL Y LA CONDENA DE LOS INTELECTUALES

De este modo, la espontaneidad individual quedaba reemplazada por el postulado objetivo de la virtud; la libertad, por la aceptación no forzada de la obligación; la idea de la libertad, por la de un ideal o modelo exclusivo. Finalmente, el otro valor vital de la filo-

sofía del siglo XVIII, el racionalismo, venía también a ceder ante el misticismo.

Había existido siempre la nunca resuelta ambigüedad durante todo el siglo XVIII y especialmente entre los rousonianos, que enfrentaban, uniéndolas, dos cualidades del ideal de aquella centuria: el carácter eterno objetivo de la verdad y el hecho de estar grabado en todos los corazones humanos. Esta ambigüedad, en modo alguno claramente resuelta, parecía, no obstante, resolver el problema de la coerción. Puesto que la verdad objetiva era, al par, inmanente a la conciencia humana, no habría necesidad de una coerción externa para forzar a los hombres a que la siguieran. Pero había también otra ambigüedad: de una parte, la optimista esperanza de que el hombre, o el pueblo, al ser hecho libre, sería también moral, vería claramente la verdad, y la seguiría; de otra parte, existía el miedo a la arbitrariedad humana y a su violencia. Este temor, en el caso de Robespierre, se convirtió en su falta de confianza para con la inteligencia. Le hemos visto pedir que la libertad sea colocada en las manos de "la verdad, que es eterna" en vez de ponerla en las manos de los hombres, que son criaturas pasajeras. Robespierre y Saint-Just desconfiaron del intelecto tanto como del ingenio. Los sofismas de los brillantes disputadores, la flexibilidad y el individualismo de los intelectuales, parecíanles no menos peligrosos que los intereses de partido en los primeros días de la Revolución. Robespierre comenzó a soñar con un "rápido instinto que, sin la trasnochada idea del razonamiento", condujera al hombre al bien y le apartara del mal. *La raison particulière de chaque homme* hace de cada uno un sofista, demasiado fácilmente inclinado a oír las voces de la pasión y a racionalizarlas. En uno de sus últimos discursos, Robespierre atacó violentamente a los intelectuales, a los hombres de letras que se habían "deshonrado a sí mismos" en la Revolución. La Revolución era un logro del sencillo pueblo, guiado por su instinto y por su natural saber. *A la honte éternelle de l'esprit, la raison du peuple en a fait seule tous les frais... Les prodiges qui ont immortalisé cette époque ont été opérés sans vous et malgré vous.* Cualquier simple artesano había demostrado más conocimiento de los derechos del hombre que los escritores de libros, quienes, apenas republicanos en 1788, salieron con ser defensores del rey en 1793, como Vergniaud y Condorcet. Robespierre, tomando como arma la *Profession de foi d'un Vicaire Savoyard,* de Rousseau, contra el ateísmo de los enciclopedistas, declara decidida la batalla. Por orden suya, fueron derribados en el club, y hechos pedazos, los bustos de Helvetius y Mirabeau. Se declaraba la guerra contra los sofistas.

El único poder que puede acallar el pernicioso instinto sofístico es la religión, la idea de una autoridad superior al hombre, última sanción de la moralidad. "Lo que silencia y reemplaza este pernicioso instinto, y lo que puede mejorar la insuficiencia de la autoridad humana, es el instinto religioso que imprime en nuestras almas la idea de una sanción, dada a los preceptos morales por un poder que es superior al hombre."

Se ha querido ver en estas manifestaciones de Robespierre una actitud puramente volteriana. Se le puede acusar del cargo de oportunista, de socialmente utilitario, por su tosca afirmación de que no estaba interesado en la religión como metafísico, sino como hombre de estado, como arquitecto de la sociedad, para quien lo que es útil en el mundo y bueno en la práctica, es también verdadero, sea cual sea su valor metafísico. Lo que Robespierre quería decir no es que el pueblo, al no ser movido por argumentos racionales para conducirse éticamente, tenga que hacerlo por miedo a Dios, y que entonces la religión venga a ser solamente un invento para mantener el orden social. Lo que él quería decir es que, a la luz de un pragmatismo cósmico, la coherencia lógica y pragmática era suficiente prueba. El postulado de la justicia y su sentido, en el orden social y universal, eran suficiente prueba de la existencia de la divinidad. Sin la divinidad, sin los castigos y las recompensas transcendentales, la estructura recta y lógica del universo y de la sociedad perdían su base. La ausencia de tal conexión lógica era impensable; por tanto, Dios existía y el alma era inmortal. La prueba de la conexión social era más verdadera y más vital que las pruebas científicas, filosóficas y teóricas. La vida de una comunidad es un suceso demasiado solemne para ser interferido por fuerzas ciegas que pongan en juego el mismo destino de bien y mal, que sea igual para patriotas y egoístas, dejando sin consuelo a los oprimidos y a las víctimas del malvado egoísmo triunfante. Esa especie de filosofía práctica, que hace sistema del egoísmo, considera a la sociedad humana como campo de batalla de los astutos, y tiene al

éxito como criterio de la justicia y de la injusticia, y cree que la probidad es, simplemente, asunto de gusto.

La moralidad es lo que es, no porque Dios lo haya ordenado y tengamos que obedecerlo. No realizamos nuestra naturaleza en el gozo de Dios. El punto de partida y el único y final criterio es la existencia de los hombres en la sociedad; el postulado absoluto es la moralidad que la soporta. De este modo, el gran logro es la comunidad totalmente integrada. La forma más alta de adoración. La providencia planea sobre ella.

Capítulo IX

EL PROBLEMA SOCIAL

a) LAS INCONSISTENCIAS

La gran línea divisoria entre las dos escuelas principales del pensamiento social y económico en los dos últimos siglos ha sido su actitud frente al problema básico: ¿se podría considerar la esfera económica como campo abierto para el juego de la iniciativa libre, habilidades, recursos y necesidades humanas, con la intervención del estado sólo ocasionalmente para fijar las reglas más generales y liberales del juego, para ayudar a los que se han extraviado, castigar a los que cometan faltas y socorrer a las víctimas?; o, ¿podría ser la totalidad de recursos y habilidades humanas *ab initio* tratados como algo que debe ser deliberadamente formado y dirigido, de acuerdo con un principio definitivo, siendo este principio —en el más amplio sentido de la palabra— la satisfacción de las necesidades humanas?

Mientras que la última actitud pone todo su acento en el daño que al débil causa la avaricia de aquellos que han logrado monopolizar todos los recursos y, en el desorden y confusión provocados por la falta de una dirección general, los primeros mantienen que el estado —garantizador de la seguridad social—, suprimirá al par todo incentivo de esfuerzo —incentivo nacido del miedo a la pobreza y de la esperanza de lucro y distinción— y así vendría a rebajar la vitalidad y a debilitar todo esfuerzo productivo, a lo que habría que añadir el aherrojamiento de la libertad por causa de la centralización ordenancista. En el fondo de todo el debate está la

cuestión de la naturaleza humana: ¿puede el hombre ser reeducado, en un sistema integrado socialmente, de modo que actúe por motivos diferentes de los que prevalecen en un sistema predominantemente de competencia? La demanda de la iniciativa económica, libre, ¿no sería, tal vez, otra cosa sino la racionalización de la avaricia, o del miedo, que está condenada a desaparecer en un orden que garantice un bienestar igual para todos, como preconiza la ideología colectivista?

Se ha hecho ver que los pensadores del siglo XVIII, al estar apegados a la idea de un sistema social racional, por no decir científico, lucharon secretamente por este último concepto del problema económico-social, que parece implícito en el postulado del orden natural. El jacobinismo puede ser considerado como el ensayo en el siglo XVIII. Las inhibiciones jacobinas sobre el concepto de propiedad y su aversión a enfrentarse con el resultado económico-social de sus premisas generales fueron la principal causa de su carácter místico-utópico, de su visión del último orden social como reino de la virtud.

En cierto sentido, la evolución del pensamiento jacobino sobre la cuestión de la propiedad a través de la Revolución parecería como una liberación gradual de aquellas inhibiciones, llevadas a cabo por el choque de los acontecimientos y ultimadas totalmente en los jacobinos postermidorianos y los partidarios de Robespierre que se unieron al complot de Babeuf y volvieron a interpretar las ideas del orden natural en términos de un comunismo económico. Los jacobinos no se mantuvieron a la altura de las masas de la Revolución. Llevadas por la idea de los derechos del hombre, y la esperanza revolucionaria de la salvación, exasperadas por el hambre y la escasez, las masas clamaron, confusa y apasionadamente, porque la Revolución cumpliera sus promesas, es decir, que les hiciera felices. A pesar de la agitación anárquica y violenta de los *enragés* bajo la jefatura de Jacques Roux y de Varlet, a pesar de la ingenuidad del socialismo de propagandistas tales como Dolivier, Lange de Lyons, Momoro y otros, todo el elemento social de la Revolución derivó de la esperanza mesiánica engendrada por la idea del orden natural, y fué más allá de las esporádicas protestas sociales y el clamor por una ayuda inmediata. Pero estos agitadores, con o sin programa, con éxito o sin él, como oradores de grupos de presión, no llegaron a gobernar. La Revolución fué, en el momento vital, conducida por los jacobinos.

El pensamiento de los jacobinos estuvo dominado por la idea del orden natural y racional. No supieron los jacobinos ver la inconsistencia que había entre un sistema político-ético racional y la libertad económica. La Revolución les dió una lección en contra de sus principios. Había un dinamismo social definido en la idea de la soberanía popular ilimitada. Los pobres eran la inmensa mayoría de la nación, y esto les autorizaba a dictar condiciones a la pequeña minoría de los ricos. El resultado de la lucha fué un estado político en que fueron excluídos los pobres de la vida política activa de la nación. Creó la conciencia del peligro y llevó al conflicto. Sin embargo, debido a reminiscencias de la antigüedad el ideal de la democracia popular estuvo siempre asociado con el radicalismo social de los grandes legisladores de las antiguas Grecia y Roma, Licurgo, Solón, los Gracos, con la abolición de las deudas debidas a los propietarios de tierras, la redistribución de la tierra y, en general, con el gobierno de los pobres sobre los ricos. La moral ascética siempre ha alabado las virtudes austeras del pobre, y condenado los vicios de la riqueza. Era, además, un hecho que, tan pronto como fué abolido el régimen feudal y afianzado el poder de la riqueza, las clases propietarias, la burguesía y los campesinos ricos que se habían beneficiado con las ventas y confiscaciones de las propiedades de la Iglesia, empezaron a desear un alto en la Revolución. Creyeron que estaban en peligro sus propiedades y sus ganancias por los ataques del movimiento revolucionario. Mientras ellos se volvían en contra de la Revolución, la Revolución se identificaba cada vez más con el pobre y los no poseedores, sobre todo en la mente de Robespierre. Y, sin embargo, la actitud jacobina permanece ambigua e inconstante hasta el final. Sus incongruencias se resolvieron solamente al final con el babuvismo. Y ocurrió que, para mayor ironía, la cadena de leyes y decretos que llevó al establecimiento de una dictadura económica que suprimía todo principio de propiedad privada y de economía libre, empezó en la Convención, el 18 de marzo de 1793, con el voto unánime de la pena de muerte contra cualquiera que propusiera una ley agraria o cualquier otro proyecto "subversivo contra la propiedad de la tierra, comercial e industrial". Ya en noviembre de 1792, Saint-Just proclamó, en su famoso y más

brillante discurso sobre Suministros, su desaprobación de las *lois violentes sur le commerce*. Se declaró en favor del comercio libre, y sugirió que la Convención podría conceder libertad de comercio *sous le sauvegarde du peuple même*, aunque lo hizo a reserva de que una libertad económica ilimitada, *une très grande vérité en thèse générale*, puede necesitar alguna nueva interpretación teniendo en cuenta los males de la Revolución. Había también necesidad de enseñar la virtud a un pueblo desmoralizado por los crímenes de la monarquía. Un año y cuatro meses después, el 26 de febrero de 1794 (8 Ventoso año II), Saint-Just hizo la significativa declaración de que en el dominio social la fuerza de las circunstancias había llevado la Revolución *à des résultats aux-quels nous n'avons pas pensé*. Propuso la confiscación de todas las propiedades de los sospechosos y su distribución a los pobres, fundándose en que el derecho de propiedad estaba condicionado a la lealtad política. En los últimos cinco meses, o semanas antes de su caída, los robesperianos empezaron, oscura y lentamente, a darse cuenta de que, en último término, su sistema racional para tener algún sentido, y para que durase, tenía que llevar consigo un cambio en las condiciones económicas y sociales. Y así, en vísperas de su ejecución (7 Termidor, 25 de julio de 1794) Saint-Just juntó, en un vislumbre de intuición, la idea de las *Instituciones* con un programa social revolucionario: *créer des institutions civiles et renverser l'empire de la richesse*. Pero como hemos demostrado, aún en esta resolución había reservas inherentes que llevaban a viciar el postulado general.

b) POLÍTICA DE CLASE

Consideraciones políticas más bien que sociales orientaron la política de clase jacobina. Así Saint-Just llegó a la conclusión de que la Revolución estaba amenazada por una contradicción fatal entre la fórmula revolucionaria de gobierno y las realidades sociales. Descubrió que la riqueza de la nación se encontraba principalmente en manos de los enemigos de la Revolución. El pueblo obrero, el verdadero sostenedor del nuevo régimen, dependía, para existir, de sus enemigos. Siendo irreconciliables los intereses de las dos clases, la consecuencia podría ser una política de clase que favoreciera la

clase que sostenía la República, y realizada a expensas de los poseedores de la riqueza. Para Saint-Just, tal política venía a ser la realización de la democracia.

El pensamiento de Robespierre marchó por el mismo camino. Su famoso catecismo empieza con la pregunta: "¿Cuál es nuestra aspiración?" Su contestación es: "El usar de la constitución en favor del pueblo". "¿Quiénes son los enemigos?" La contestación es: "El vicioso y el rico, que son el mismo". A la pregunta sobre la posibilidad de una unión del interés popular y del interés del rico y su gobierno, Robespierre contesta lacónicamente: "Nunca". Esta última pregunta y respuesta fueron borradas por el Incorruptible, pero el hecho de haber sido anotadas demuestra por dónde andaban sus pensamientos. En otras notas de Robespierre leemos que todos los peligros internos vienen de la burguesía. Con objeto de destruir la burguesía *il faut rallier le peuple*. El pueblo debe estar pagado y mantenido a expensas del rico: pagado para asistir a las asambleas públicas, armado y sostenido como ejército revolucionario, aparte de las levas especiales, junto al rico a quien debe vigilar, y, por último, protegido y asistido por el gobierno a expensas de los productores y comerciantes. Hubo premisas de una dictadura económica nacidas de la dictadura política terrorista en 1793, y a cuyo nacimiento contribuyeron Robespierre y Saint-Just, aunque, en cierto modo, llevados por la presión violenta de los *enragés* y por las inevitables necesidades del momento: guerra, inflación y desintegración económicas.

Las primeras series de decretos que se publicaron el 4 de mayo de 1793, después de que en la Asamblea de París los alcaldes y oficiales municipales declararon el pueblo en "Estado de Revolución", hasta que los suministros estuvieron asegurados, pidieron precio fijo para el trigo, la abolición de cuanto impedía el comercio de trigo en lo que se refería a la relación y mediación entre productores y consumidores. Los decretos de la Convención ordenaban a los productores hacer declaraciones de sus productos bajo pena de confiscación. Casas particulares y establecimientos comerciales fueron sometidos a inspecciones. Se fijó un "precio máximo". Se estableció un fuerte empréstito de mil millones de francos, el primero de los empréstitos forzados sobre los ricos. El 27 de julio de 1793, sobre una propuesta de Billaud-Varenne (sus *Eléments de*

Républicanisme merecen atención como una exposición de la filosofía social jacobina junto con las *Instituciones Republicanas,* de Saint-Just), la Convención votó el famoso decreto suprimiendo la especulación con los alimentos. Esta ley puso fin a la libertad de comercio, y privaba a éste, prácticamente, de todos los artículos, a excepción de los artículos de lujo. A éste siguió un decreto sobre los *greniers d'abondance,* que convirtió a todos los panaderos en empleados del estado, aunque faltó construir los graneros del Estado. El 29 de septiembre apareció la ley sobre el "máximo general", fijando precios de todos los artículos de primera necesidad y de los salarios, completada en París, por un sistema de racionamiento.

Al forzar a los vendedores a vender perdiendo y sin compensación, la ley no era sino una especie de medida como la tasa progresiva, los empréstitos forzados, los impuestos especiales y las requisiciones a los ricos, con vistas a que éstos pagaran la guerra y mantuvieran al pobre. Aún más, su resultado iba a ser: convertir a los pequeños comerciantes y a los artesanos en simples jornaleros. En efecto, el 15 Floreal se puso en circulación un decreto para movilizar a todos los ciudadanos que se dedicaban a la producción y distribución de mercancías de primera necesidad. Se señalaron castigos para los desertores como incursos en el delito de conspiración. El 22 de octubre la *Commission des Subsistances,* compuesta de tres hombres, fué encargada de llevar a cabo la dictadura económica en toda Francia, y de poner fin al sabotaje y a la incompetencia de las autoridades locales, que habían estado encargadas hasta entonces de ejecutar los decretos económicos. De aquí sólo faltaba un paso para la nacionalización de las industrias. Esta idea no estaba lejos de lo que pensaban los responsables de la política social de la Revolución. Chaumette pidió a la Convención que "concentrara su atención sobre las materias primas y las fábricas, con objeto de colocarlas bajo control, fijando castigos para los que poseyeran o fabricaran mercancías que permitieran vivir ociosos, o incluso que pusiera a estos últimos a disposición de la República, que no carecía de trabajo para convertirlos a todos en seres útiles". Como representante del pueblo para este asunto, Saint-Just dió un ejemplo de acción dictatorial y de política de clase que llega al máximo. Ordenó acabar radicalmente con los establecimientos de los especuladores, de los que estaban en contra del "máximo" y de los acaparadores.

Requisa en ocho días 5.000 pares de calzado y 15.000 camisas *(déchaussez tous les aristocrates),* manda al alcalde de Estrasburgo suministrar en el mismo día 100.000 libras de las exacciones impuestas a los ricos en beneficio de los pobres patriotas, de las viudas y huérfanos de guerra; que los ricos que no hayan pagado su tributo de nueve millones de empréstito forzado, en las veinticuatro horas, sean puestos en la guillotina en el plazo de tres horas, que se haga pagar el doble y el triple por cualquier retraso; embarga en veinticuatro horas 2.000 camas, requisando abrigos, etc.

c) CUESTIONES FUNDAMENTALES

Una política de clase provocada por una revolución y una guerra no puede ser nada más que una política empírica *ad hoc,* y no implica necesariamente una determinada forma planeada de vida económica *in toto*. Sin embargo, hay indicios claros de que Robespierre y Saint-Just se sintieron, no sin resistencia, arrastrados más allá de tal empirismo, en la dirección de un plan integral de acuerdo con un principio definido. De este modo, Robespierre, en sus discursos sobre Suministros y sobre la Declaración de los Derechos del Hombre (1793) hace la gran distinción entre los viejos métodos y el postulado de una nueva conducta en la esfera económica, que correspondiera al gran cambio político que había tenido lugar. Robespierre hizo objeciones a que la Convención se ocupara del problema, fundándose en que había aceptado, siendo la más alta autoridad, las contradicciones y titubeos de los anteriores ministros de la monarquía. La legislación de las dos primeras asambleas revolucionarias sobre este tema había sido del viejo estilo, porque los intereses y los prejuicios que eran la base de su política no habían cambiado. Los defensores de los ciudadanos hambrientos y los oradores del pueblo fueron, a los ojos de las primeras asambleas, agitadores peligrosos y anarquistas. Las ASAMBLEAS Y SUS gobernantes emplearon las bayonetas para aplacar alarmas y hacer callar el hambre. Su idea de no restringir la libertad de comercio fué un premio a la usura. Fué un sistema esencialmente incompleto, porque no se apoyaba en el "principio verdadero". ¿Cuál era ese principio? Era que la cuestión de los suministros no podía ser considerada

desde el punto de vista del comercio, es decir, del rico y de las clases directoras, sino desde el punto de vista del sustento del pobre. La distinción es de importancia capital. Pone de manifiesto la diferencia entre economía libre y sociedad planeada. El conocimiento de la necesidad de un principio fundamental es lo que más interesa aquí. Por esto, en su discurso sobre la *Declaración*, Robespierre dedicó su tiempo, no al comercio, sino al más fundamental problema de la propiedad privada, declarando: *posons donc de bonne foi les principes du droit de propriété.* Era de lo más necesario, ya que los prejuicios y los intereses creados se habían combinado produciendo una niebla espesa sobre la cuestión. Está en conexión con el problema social lo que Saint-Just declaró, de que "los que hacían la Revolución a medias estaban cavando su propia sepultura", y habló de *quelques coups de génie* que se necesitaban para salvar la Revolución, para hacer "una verdadera Revolución y una verdadera República", y para hacer la democracia inconmovible y recordó que Robespierre había aconsejado a la Asamblea que recordara que estaban empezando una nueva carrera en la tierra *où personne ne vous a devancés.* Haciendo eco a Robespierre, Saint-Just habló en sus fragmentos sobre las *Instituciones Republicanas* de la necesidad de una "doctrina que pusiera estos principios en práctica y asegurase el bienestar del pueblo". Llegó también a esta conclusión desde otro punto de vista. Se había llegado a dar cuenta de que la ética y la política solas eran insuficientes para asegurar un orden racional. La entronización de la *virtud* republicana debía ir precedida al mismo tiempo de una reforma social y económica. Concibió que estas materias "eran análogas y no se podían tratar separadas". La economía francesa, destruída por la inflación y la guerra, no podía estabilizarse sin el triunfo de la moralidad sobre la avaricia. Al mismo tiempo, la reforma moral no se podía empezar en una atmósfera de desastre general, y de un depauperado nunca se podría hacer un ciudadano orgulloso y digno de respeto. *Pour réformer les mœurs il faut commencer par contenter les besoins et l'intérêt.* Nunca se podría establecer la revolución con seguridad mientras el pobre y el desgraciado pudieran estar en contra del nuevo orden. El principio fundamental postulado por Robespierre se refiere a un principio que no tiene nada que ver con el desarrollo de la actividad económica y el incremento de la riqueza, valores no demasiado de su gusto, sino con la seguridad económica de la nación, que, de hecho, viene a significar la de las masas. Robespierre declaró que la riqueza de una nación era esencialmente propiedad común, en tanto en cuanto suplía las necesidades urgentes de la nación. Solamente el sobrante puede ser considerado como propiedad individual, para disponer de él a voluntad, especular con él, almacenarlo y monopolizarlo. Desde este punto de vista, la comida debe ser considerada fuera de la esfera del comercio libre, porque pertenece de derecho al pueblo y sirve para su conservación física. La libertad de comercio en este caso podría ser equivalente al derecho de privar al pueblo de su vida: libertad de asesinar. Poco importaría, por otra parte, que las mercancías no esenciales tuvieran un mercado libre, fueran acumuladas o vendidas a precios altos, porque la vida del pueblo no dependía de ellas.

Era completamente natural para Robespierre rechazar el punto de vista de que la propiedad era sagrada y legítima por el mero hecho de su existencia, y por estar establecida y respetada por el tiempo. Hay la necesidad de un principio moral como base para la idea de la propiedad. La propiedad privada no es un derecho natural, sino una convención social, declaró Robespierre. Una declaración consagrando la propiedad establecida como natural, sería una declaración en favor de los ricos y de los especuladores, y no en favor del pobre y del pueblo. El derecho de propiedad debe, por lo menos (como el más sagrado, porque es natural, derecho de libertad), estar limitado por los derechos y las necesidades de los demás. La propiedad es un derecho para disfrutar y disponer de tal porción de la riqueza nacional que esté garantizada por la ley. Cualquier posesión o tráfico violando la seguridad, la libertad, la existencia y la propiedad de los demás, es ilícita e inmoral. El pobre y el desposeído tienen un sagrado derecho en la sociedad, el derecho a un medio de vida en forma de empleo —el derecho al trabajo de 1848— o a la asistencia social. Esto es lo que debe el rico al pobre. Este deber se podría llevar a cabo progresivamente con impuestos, lo que haría tender a la nivelación de las propiedades y los ingresos. Como Robespierre ha dicho, en un discurso sobre el derecho de donación o legado, el contrato social, lejos de promover desigualdad, debe de estar concebido para cortar la tendencia hacia la desigualdad y procurar restaurar, por todos los medios, la igualdad natural.

Es de suma importancia comprender que lo que esto significaba, no era el derecho del desgraciado mendigo a la caridad y al deber del gobierno para que le asista, sino la idea de que las necesidades del pobre sean el foco y la piedra fundamental del edificio social. "El pan dado por el rico es amargo —declaró Saint-Just—, compromete la libertad; el pan se le debe al pueblo por derecho propio en un estado regulado sabiamente." Que un hombre dependa económicamente de otro hombre está condenado. El estado tiene autoridad para actuar, hacer cambios y disponer de todas las mercancías y propiedades que puedan constituir la riqueza nacional, si la propiedad privada, en último término, no es sino una concesión que hace el estado. Saint-Just lanzó un buen número de frases que fueron el punto de partida de Babeuf. *Les malheureux sont les puissances de la terre, ils ont le droit de parler en maîtres aux gouvernements qui les négligent.* El bienestar del pobre debe de ser el deber primordial del Gobierno. "La Revolución no habrá cumplido con su cometido mientras haya una sola persona desgraciada y sin medios de vida en la República." Muy significativamente, Saint-Just, el menos cosmopolita de los jefes revolucionarios, lanza una nota propagandística, solemne, cuando se refiere al problema social. *Que l'Europe apprenne que vous ne voulez plus un malheureux ni un oppresseur sur le territoire français, que cet exemple fructifie sur la terre, qu'il propage l'amour des vertus et le bonheur! Le bonheur est une idée neuve en Europe!* Esta idea de la felicidad, apropiada por Babeuf y por los sucesores del jacobinismo del siglo XIX, hasta 1848, era, por su tono desafiante y por su plan, completamente diferente del derecho a la felicidad de Locke y de los padres de la Constitución Americana, tanto como lo era del derecho a la asistencia social reconocida en el famoso *Informe,* del duque de la Rochefoucauld, en la Asamblea Constituyente. Saint-Just introdujo un concepto nuevo en el análisis de la cuestión de la propiedad privada. Añadió a los argumentos morales y sociales de Robespierre una consideración política. El derecho a la propiedad llegó a estar para él condicionado a la lealtad política. Uno que haya demostrado ser enemigo de su país, es decir, un contrarrevolucionario, no tiene derecho a tener propiedades. Solamente los hombres que han contribuído a la liberación de la patria tienen derechos. La propiedad de los patriotas era sagrada, pero las propiedades de los conspiradores

sont là pour tous les malheureux. La aplicación práctica e inmediata de este principio estaba en las famosas *lois de Ventôse* de Saint-Just sobre la confiscación de las propiedades de los sospechosos y su distribución entre los patriotas pobres, cuya ejecución fué impedida por los acontecimientos del Termidor, pero que fué concebida para llevar a cabo una gran transferencia de la propiedad, indudablemente una revolución social.

Sin embargo, la principal característica del pensamiento jacobino sobre el problema social fué su falta de coherencia. En la actitud jacobina se vieron signos indiscutibles de embarazo durante todo el tiempo. Se ha sugerido con frecuencia que las propagandas más "socialistas" de Robespierre y de Saint-Just eran superficiales, con objeto exclusivo de neutralizar la agitación de los *enragés,* y llevadas a cabo por hombres que de corazón eran típicos representantes de la burguesía. Este no era, realmente, el caso. Las afirmaciones de Robespierre, expresivas de su política de clase, antiburguesa, se encuentran en sus notas confidenciales, que nunca pensó publicar. Palabras de pacificación y seguridad dirigidas a las clases pudientes, en tono incidentalmente insolente y despreocupado, aparecen en las propagandas públicas de Robespierre, pero no en su *Carnet* de notas. Si los sentimientos más genuinos de una persona son aquellos que guarda para sí misma, se deduce que no hay que considerar el socialismo de Robespierre como una expresión oportunista, sino todo lo contrario, lo que hay que tener por oportunismo es su conservadurismo. Esto, sin embargo, no es toda la verdad.

Lo que está claro es que ni Robespierre ni Saint-Just tomaron parte en la lucha de la clase proletaria para libertarse de las clases propietarias. A veces, Robespierre, y esto también es verdad, pudo adoptar un vocabulario no muy distinto de los *enragés:* si el pueblo tiene hambre y está vejado por el rico, y no encuentra ayuda en las leyes que se han hecho para protegerle, tiene justificación para "cuidar de él mismo" y luchar contra los chupadores de sangre. Sin embargo, sólo tiene palabras de censura para la actitud y temperamento de los *enragés,* "que son capaces de cortar el cuello a cualquier acaparador por vender a precios altos". Les consideró estúpidos anarquistas e instrumento de una conspiración contrarrevolucionaria.

El punto de partida de Robespierre no era la conciencia de cla-

se, sino la idea de una armonía social basada en un concepto igualitario de los derechos del hombre. Su aspiración no era el triunfo de una clase y el sometimiento de la otra, sino la de un pueblo donde la distinción de clases no tuviera importancia. Las clases altas constituían un factor que violaba estos principios y, por tanto, tenían que someterse. Creyó que la masa del pueblo no tenía intereses antisociales. Era virtuoso y estaba libre de *hubris* y de los vicios engendrados por la riqueza. De aquí, por una parte, lo que se podía llamar la actitud paternal y condescendiente de Robespierre y de Saint-Just hacia el proletariado, y, por la otra, su ansiedad por no llevar las cosas a un punto extremo. En un pasaje característico de uno de sus últimos discursos, Saint-Just expresó su desaprobación de que la gente artesana y trabajadora se dejara llevar, por pasión política, a amontonarse en reuniones públicas a la caza de empleos públicos. En uno de aquellos discursos, y poco tiempo después de la promulgación de las Leyes del Ventoso, Saint-Just arguyó en la Convención sobre la necesidad de calmar a la opinión pública acerca de la cuestión de la seguridad de la propiedad, especialmente de la propiedad eclesiástica y la de los emigrados, que acababa de ser comprada de manos del estado. *Il faut assurer tous les droits, tranquilliser les acquisitions; il faut même innover le moins possible dans le règne des annuités pour empêcher de nouvelles craintes, de nouveaux troubles.*

Robespierre se sintió confuso de que él, el moralista despreciador del dinero, se viera obligado a hacer que el dinero apareciera como factor decisivo del orden social. En esta confusión hubo, desde luego, miedo y un deseo subconsciente de no tratar el tema. Aseguró a *les âmes de boue,* a los felices poseedores, que no debían de alarmarse por su propiedad. Los *sans-culottes,* siguiendo principios eternos y no considerando la *chétive marchandise* como una aspiración suficientemente elevada, no pedían la igualdad de bienes, sino la igualdad de derechos y una felicidad igual. La opulencia no es solamente el precio del vicio, sino su castigo. *L'opulence est une infamie,* dijo Saint-Just. Los hijos del justo y pobre Arístides, educados a expensas de la República, fueron más felices que la prole de Craso en sus palacios, enseñó Robespierre. Robespierre temió condenar sin remisión a las clases propietarias, en conjunto, por el solo pecado de poseer riquezas. Lo que importaba era la índole del hombre. En la buena y antigua tradición de las homilías católicas, Robespierre enseñó que un hombre podía poseer muchas riquezas y, sin embargo, no sentirse rico. En una ocasión se opuso a una moción por la que los miembros de la Convención tendrían que declarar sus fortunas. No podía estar de acuerdo en que aquello fuera una prueba acabada de patriotismo. La mejor prueba era una larga dedicación a la virtud y al pueblo. Ni aun los signos exteriores de servicio, como pagar las tasas y montar las guardias —farisaico milicianismo—, fueron para él un criterio, sino la buena disposición exteriorizada por una actitud general y continua. Sin lugar a duda una prueba evasiva. En una ocasión Robespierre declaró que *la République ne convient qu'au peuple, aux hommes de toutes les conditions, qui ont une âme pure et élevée, aux philosophes amis de l'humanité, aux sans-culottes.* Condenó a los partidos que acababan de sufrir su castigo por haber metido miedo a la burguesía con el espectro de la ley agraria, y habían trabajado para separar los intereses del rico de los del pobre, presentándose ellos mismos como protectores del pobre. La prueba definitiva era la virtud; cuando el pueblo es virtuoso, por naturaleza y casi por definición, el rico se ve obligado a hacer un gran esfuerzo.

Saint-Just se esforzó por dar un significado más concreto a la virtud en el sentido social. Declaró al trabajo parte integrante de la virtud, y a la pereza un vicio. Había, según él, una relación directa entre el aumento del trabajo y el aumento de la libertad y moralidad en un país. La clase ociosa era el último sostén de la monarquía: *proméne l'ennui, la fureur des puissances et le dégoût de la vie commune.* Debe ser suprimida. Todos deben trabajar. Los que no trabajan no tienen derechos en una República. *Il faut que tout le monde travaille et se respecte.*

d) RESTRICCIONISMO E INDIVIDUALISMO ECONÓMICO

El postulado de un principio definitivo para la dirección de la vida económica de la nación, proclamado por Robespierre y Saint-Just, aunque sugiere un esfuerzo por parte del estado para plasmarlo todo y dirigirlo todo, no quiere decir que el estado sea el dueño de los medios de producción o colectivismo. Aboga por la se-

guridad social y la independencia económica del individuo, garantizadas y mantenidas activamente por el estado. Es una mezcla de restriccionismo e individualismo. Niega la libertad de expansión económica, no por miedo a la desigualdad ni por amor al ascetismo, e incluso está motivada por un deseo secreto de restaurar la libertad de comercio. Robespierre rechazó la igualdad absoluta de fortuna como quimera, y una comunidad de bienes como un sueño irrealizable, como contrarios al interés personal del hombre. La *loi agraire* era un fantasma inventado por los bribones para atemorizar a los tontos.

El problema de la seguridad social no fué para Saint-Just una cuestión de distribución y caridad, ni siquiera de pensiones, sino de una legislación para evitar la pobreza. El hombre no ha nacido para vivir en casas de misericordia ni en hospitales, sino para ser un ciudadano satisfecho e independiente. Con objeto de que fuera así, cada individuo debería tener una tierra para cultivar él mismo. La tierra se debería proporcionar a todos, bien de la expropiación de los enemigos del régimen, o bien de los grandes dominios del estado, fundados especialmente para tal fin. Solamente los inválidos están en condiciones de recibir la caridad. El deber del estado es dar a todos los franceses los medios necesarios para cubrir las necesidades esenciales de la vida, sin que tengan que depender de nadie o de ninguna cosa sino de las leyes, *et sans dépendance mutuelle dans l'état civil.*

La seguridad debía de ir acompañada de la igualdad, y también ser impuesta por el estado con ayuda de las leyes restrictivas. Debía existir la igualdad. No debía haber ni ricos ni pobres. Debía fijarse un límite de la propiedad. Solamente se podría considerar ciudadanos a quienes poseyeran sólo lo que la ley les permitiera. Las fortunas excesivas serían disminuídas gradualmente con medidas especiales, y sus propietarios se verían obligados a ejercer una economía severa. Herencias indirectas y donaciones se abolirían. Todos se verían obligados a trabajar. La pereza, el atesorar dinero o la negligencia en la industria serían castigados. Todo ciudadano debería, en el esquema de las *Institutions Républicaines,* dar cuenta todos los años en el templo comunal del uso de su fortuna. No sería interferido, a no ser que usara de su renta en perjuicio de los demás. El oro y la plata, excepto los del dinero, no se mencionan

nunca en la *Utopía,* de Saint-Just. Ningún ciudadano estaría capacitado para adquirir tierras, abrir bancos o tener barcos propios en países extranjeros. Se observaría austeridad en el comer y en el vestir. Por ejemplo, la carne estaría prohibida tres días cada diez, y siempre para los niños hasta los dieciséis años. Las propiedades públicas, como aconseja Rousseau cuantas veces le es posible, debían servir de cooperación a un fondo nacional para premiar la virtud y compensar a las víctimas de la desgracia, enfermedad y vejez, para financiar la educación, dar gratificaciones a los recién casados y ofrecer tierras a los que no las tienen. "Tierras para todos", esta es, en resumen, la idea jacobina: una sociedad de pequeños propietarios que se basten a sí mismos. La combinación de un pequeño lote de terreno y la virtud asegurarían la felicidad. No la voluptuosa felicidad de Persépolis, sino la gloria de Esparta. *Nous vous offrîmes le bonheur de Sparte et celui d'Athénes de la vertu... de l'aisance et de la médiocrité... le bonheur que naît de la jouissance du nécessaire sans superfluité... la haine de la tyrannie, la volupté d'une cabane et d'un champ fertile cultivé par vos mains... le bonheur d'être libre et tranquille, et de jouir en paix des fruits et des mœurs de la Révolution; celui de retourner à la nature, à la morale et de fonder la République... une charrue, un champ, une chaumière à l'abri de la lubricité d'un brigand, voilà le bonheur.* El dominio de la tierra es, en la visión utópica reaccionaria de Saint-Just, la única garantía de la estabilidad social, de la independencia personal y de la virtud.

La reforma proyectada en las Leyes del Ventoso sobre la confiscación de la propiedad a los sospechosos y su distribución entre los patriotas pobres fué el primer paso en dirección a una reforma completa proyectada para dar la tierra (o alguna propiedad) a todos. La última idea estuvo formulada en las *Instituciones Republicanas* escritas en el Pluvioso; es decir, antes de las Leyes del Ventoso. No hay referencia en las *Instituciones* al derecho de propiedad como condicionado a la lealtad política. Creía, por esto, legítimo llegar a la conclusión de que el proyecto de Ventoso no era meramente una ley de represión, en contra de los sospechosos, o una medida demagógica proyectada *ad hoc* para ir a roso y velloso contra los *enragés,* sino que significaba parte de un completo programa social. Así fué entendido, lo mismo por los contemporáneos que por los

babuvistas. Hay un concepto, en la doctrina de Saint-Just, de "bienes para todos", al que no se ha prestado la atención que merece, y que prueba dos cosas importantes. La primera es el hecho de que, a pesar de que el plan era utópico y antojadizo, se originó, por lo menos en parte, en realidades y dificultades del momento, sobre todo en la crisis de abastecimiento de alimentos. La segunda, que si analizamos detenidamente el plan, vemos que, aunque presentaba un primer aspecto con el carácter de una reforma totalmente planeada por el estado, en realidad era una política tendente a crear las condiciones de desenvolvimiento de un mercado libre. Este es el resultado de las inconsistencias jacobinas y de las graves dificultades internas con respecto a la propiedad y a la economía.

La exposición de las razones para el establecimiento de una sociedad de pequeños propietarios en las *Instituciones Republicanas,* empieza con las dificultades en la circulación del trigo. Una circulación fácil es esencial cuando hay pocas propiedades y pocos tienen acceso a las primeras materias. En su inveterada desaprobación ante las restricciones en el comercio y su repugnancia en aceptar la fijación del precio máximo por el estado, Saint-Just declaró que el trigo no circularía si su precio se fijaba por el gobierno. Si se tasaba sin antes una reforma en la conducta de los hombres, la avaricia y la especulación serían el resultado. Para reformar la conducta, hay que empezar por satisfacer las necesidades y los intereses. A todos debe dárseles alguna tierra.

¿Podría haber una distribución de la tierra por medio de una "ley agraria" supuesto el principio de que el estado puede cambiar toda relación de propiedad como le plazca? No. Ni aun las Leyes de Ventoso contienen un ataque a los principios de la propiedad privada como tal, aunque la condicionan a la lealtad política. Aparte de su genuina fe en la propiedad privada, Saint-Just fué un hombre de estado demasiado responsable, interesado vitalmente en el éxito de la venta de la propiedad nacional y de la política de los *asignados,* el papel moneda de los revolucionarios, que tenían la propiedad nacional como cobertura (propiedades de los emigrados, de los eclesiásticos y otras propiedades confiscadas) sobre los que el destino del régimen dependía, para asustar a los compradores potenciales de la propiedad nacional haciéndoles creer que su propiedad era insegura y se la podían quitar. Pero Saint-Just dió en el clavo para lo

que él quería en la famosa sentencia encontrada entre sus papeles: *ne pas admettre partage des propriétés, mais le partage des fermages.*

No obstante su deseo de que todos poseyeran tierras con objeto de que fueran libres y felices, la redistribución de la tierra era para él menos importante que su desmembración en pequeñas unidades de cultivo, unidades que no se podrían poseer como una propiedad inalienable, sino como *fermages* a renta. La multiplicación de tales unidades le pareció a Saint-Just la mejor garantía para la circulación libre del grano y para su precio razonable. Cuanto mayor el número de vendedores, menor el de compradores, y mejor suministro a más bajo precio. Este razonamiento se encuentra también en Mably, el más amargo antagonista de la libertad de comercio del grano, y en un artículo de Marat del 5 de septiembre de 1791, que tuvo una gran influencia sobre Saint-Just, y que revela sorprendente parecido a como éste trata el asunto. Marat sugirió que se debería obligar a los propietarios a dividir sus grandes propiedades en pequeñas tenencias, sin que el gobierno tuviera que acudir a la ley agraria, y a volver a distribuir la tierra. La explicación de Marat acerca de su plan seguramente se completó en los detalles con el pensamiento de Saint-Just. A ambos parece ser que les movió la crisis de entonces sobre los suministros, y el problema de satisfacer las necesidades de las clases más pobres. A ninguno de ellos le gustaba la idea de conservar los precios bajos por la ley del máximo, porque tal ley, en la opinión de los dos, estaba calculada para arruinar a los productores y desalentar la agricultura. Se encontró un remedio en la ley de la oferta y la demanda. Puesto que el precio de un artículo estaba determinado por la relación de compradores-vendedores, era esencial multiplicar el número de los agricultores. Muchos jornaleros se podían transformar en pequeños labriegos. El número de vendedores de productos agrícolas se incrementaría enormemente, y el número de compradores disminuiría proporcionalmente. Se restauraría la prosperidad y un sano equilibrio de la riqueza. Marat insistió en que el estado, y no los propietarios, habrían de tener el poder de seleccionar los colonos. El control del estado en las escrituras de arrendamiento también fué tenido en cuenta, probablemente, por Saint-Just. Sin embargo, Marat concibió una gran propiedad estatal que se arrendaría a los aldeanos desposeídos de tierras. En términos pareci-

dos a los de Saint-Just (sobre la correlación entre las realidades sociales y la forma de gobierno), Marat pensó que su plan acercaría el orden civil más del orden natural por la mayor facilidad en el cultivo y una distribución más igualitaria de los frutos de la tierra. Por añadidura, se restablecería la balanza entre el precio de los alimentos y el precio de las mercancías manufacturadas, y, por último, quedaría abolido todo monopolio de los frutos de la tierra. A mayor número de colonos correspondería menor número de jornaleros, así los sueldos de los jornaleros aumentarían. Además, al aumentar el número de colonos sería mayor la competencia en la venta de los productos. La gente del campo, aseguradas sus necesidades, estaría interesada en conseguir el mayor valor posible para sus cosechas sobrantes, "y el comercio libre de trigo se restauraría por sí mismo".

Esta libertad de comercio fué restringida por los jefes de la Revolución, bien a su pesar; pero, finalmente, pusieron la esperanza en restaurarla, aunque con rodeos y con la intervención del aparato estatal.

PARTE III

LA CRISTALIZACION BABUVISTA

"Que ce gouvernement fera disparaître les bornes, les haies, les murs, les serrures aux portes, les disputes, les procès, les vols, les assassinats, tous les crimes; les tribunaux, les prisons, les gibets, les peines, le désespoir, que causent toutes ces calamités; l'envie, la jalousie, l'insatiabilite, l'orgueil, la tromperie, la duplicité, enfin, tous les vices; plus (et ce point est sans doute l'essentiel), le ver rongeur de l'inquiétude génerale, particulière, perpétuelle de chacun de nous, sur notre sort du lendemain, du mois, de l'année suivante, de notre viellesse, de nos enfants et de leurs enfants."

BABEUF

"Je vous ferai donc, malgré vous, s'il le faut, être braves. Je vous forcerai à vous mettre aux prises avec nos communs adversaires... Vous ne savez point encore comment et où je veux aller. Vous verrez bientôt clair à ma marche; et, ou vous n'êtes point démocrates, ou vous la jugerez bonne et sûre."

BABEUF

Capítulo X

LECCIONES DE LA REVOLUCION Y DE TERMIDOR

a) EL CLIMA MESIÁNICO

El 26 de octubre de 1786, Dubois de Fosseux, secretario de la Academia de Arras, escribía a François–Noël Babeuf, entonces de edad de 26 años, *arpenteur-géomètre* y *feudiste* en Roye, que había llegado a sus manos el "panfleto más extraordinario y más original" titulado *El Precursor* de una transformación total del mundo, por medio de la prosperidad *(aisance)*, buena educación y bienestar de todos los hombres, que era un *prospectus* de una "memoria" patriótica, sobre las causas de la gran miseria que existe en todas partes y de los medios de extirparla radicalmente.

Se trataba tan sólo de un caso de correspondencia, típicamente dieciochesca, entre intelectuales sobre libros, asuntos filosóficos, problemas sociales y temas prácticos. El espíritu que revela la correspondencia es de gran esperanza y fe en el progreso de la ilustración, en "aquella filosofía moderna del hombre justo (Rousseau)..., tan conforme con los derechos de la humanidad... que es el honor de nuestro siglo y que, inevitablemente, vendrá a asegurar la completa felicidad de las generaciones futuras... reinando sobre los restos de los prejuicios fatales del cruel fanatismo y de la superstición peligrosa".

Ambos corresponsales concuerdan en el sentido universal y en la validez de la nueva filosofía: será la base de un código universal para toda la humanidad. *Ou il n'y a point de morale démontrée* —escribió Dubois— *ou elle doit être une, comme il n'y a qu'une géo-*

métrie. Expresa Dubois profunda admiración por Montesquieu, y se disculpa de su propia audacia al manifestar que no puede aceptar la opinión de aquel pensador de que lo que es justo en el Norte, puede ser injusto en el Sur. Diferencias de clima pueden necesitar diversos tratamientos médicos, pero no afectan a la jurisprudencia. En este sentido, formula Babeuf el problema en una carta del 21 de marzo de 1787: "Disponiendo de la suma de conocimientos que hoy posee la humanidad, ¿cuál sería la situación de un pueblo cuyas instituciones hubieran establecido la igualdad más perfecta entre los hombres, en el que la tierra no perteneciera a nadie en particular, sino a todos en común, en el que todo fuera de todos, incluyendo los productos de cualquier clase de industria? ¿Podrían tales instituciones considerarse autorizadas por la ley natural? ¿Podría existir tal sociedad, y serían practicables métodos para una distribución absolutamente igual?" Añade Babeuf que tales cuestiones no habían sido formuladas sin haber tenido en cuenta muy amplias opiniones sobre el asunto, y Dubois las califica, en su respuesta, como "altamente importantes, merecedoras de mucha reflexión y susceptibles de ser tratadas de manera muy satisfactoria".

Volviendo al "panfleto extraordinario", asegura Dubois a su amigo que había estado buscando, "con la mayor atención", algún indicio de que su autor "tratara el asunto en broma", pero que había sido incapaz de averiguarlo. El académico dedica unas cuantas cartas a describir los planes detallados que hay en el libelo acerca del alimento, el vestido, la habitación, la religión, las disposiciones sanitarias y la educación en la utopía que propone. Babeuf, por su parte, se declara dispuesto a ser uno de los primeros fundadores de la nueva República.

De esta manera, ambos se entregaban a un *jeux d'esprit,* competían en encontrar asuntos para ejercitarse y en escribir ensayos, todo como si fuera un pasatiempo.

Escasamente dos años después, estalló la Revolución y desencadenó acontecimientos y cambios que no habían sido soñados por los más audaces filósofos. He aquí como Babeuf describe la impresión que hicieron estos acontecimientos en su ideología política:

"Electrificados por la intervención de una inesperada disposición de las cosas, concibiendo la posibilidad racional de contemplar la aplicación de las teorías que poco antes no se habrían lisonjeado de tratar como posibles para su propia época."

"Leur âme, dès-lors enflammée de tout le courage nécessaire, leur montrant praticable le projet d'envahir des mains du crime les éléments de parfaite justice."

Del mismo modo, escribió Buonarroti: antes que la Revolución francesa hubiera dado el extraordinario espectáculo de varios millones de hombres proclamando y sellando con su sangre "aquellas verdades eternas que en los tiempos anteriores sólo habían conocido algunos pocos filósofos", la idea de mover al pueblo por sólo la fuerza de estas verdades hubiera aparecido quimérica. Pero lo increíble había ocurrido realmente.

En esta polémica contra lo que puede ser llamado opiniones reformistas de Antonelle, declaraba Babeuf que, después de la destrucción de tantos usos y de tantas instituciones, tenidas antes por inalterables, el barrer definitivamente la *Institución* de la propiedad privada, último vestigio del antiguo orden, que establece todas las diferencias que hay entre una sociedad perfecta y una sociedad malvada, no era ya, de ahora en adelante, un negocio irrealizable. Argumentar con que la sociedad era demasiado corrompida para establecer en ella la perfecta igualdad o que el precio de su felicidad había que pagarlo con una conmoción terrible, había perdido todo su valor. En efecto, nunca se encontraría una disposición más favorable por parte del pueblo, para alcanzar una revolución total, que el estado de la conciencia popular en los días siguientes a 1789.

La Revolución cambió el curso de la vida de Babeuf. En una nota autobiográfica escrita en 1794, decía de su propia profesión: *Avant la Révolution, archiviste et géomètre. Depuis la Révolution, propagandaire de la liberté et défenseur des opprimés.*

Decía de sí mismo que la Revolución le había "trastornado furiosamente". Había llegado a ser completamente incapaz de ocuparse en ninguna profesión, excepto en "publicismo" y en "asuntos concernientes a la legislación". La política y la intervención en los verdaderos principios de la ley y en su puesta en práctica, habían llegado a ser para él materia de tan irresistible atracción, que empezó a pensar que eran su *unique vocation.*

Esta situación de fascinación se debía a algún *défaut inhérent à*

notre nature; — cet orgueil, — cette sorte de vanité intime que le decían a él, y a aquellos que eran como él, que eran "mejores que muchos de sus hermanos" y que estaban avocados a ser los proclamadores del "terrible misterio" y a regenerar el mundo para su "mayor ventaja".

Estaba convencido de que este terrible sentido de misión no era un error o ilusión ni una vana ambición. ¿No había él renunciado a todas las ventajas, y no estaba viviendo como un anacoreta, desafiando las cárceles, la persecución e incluso la burla de los insensatos y de los corrompidos que le habían tratado como a un loco?

Aquí tenemos, en resumen: aquella disposición, aquella cualidad del alma —una mezcla compleja de ideas, de fe mística, de voluntad, de pasión, de emoción, de esperanza mesiánica y de error— que ha persistido durante ciento cincuenta años, como uno de los factores más importantes en los destinos de la humanidad: la fe en una causa única, la causa final y la respuesta única a todos los males que puede haber en el mundo; la creencia de que al fin se había encontrado el secreto: que la humanidad avanza en una marcha irresistible hacia el gran desenlace; hacia un esquema último de todas las cosas, perfecto, preordenado, pero al que se llega por una agitación violenta. Surgen profetas que convocan al pueblo para que se prepare para el Día del Juicio, y órdenes sacerdotales —los partidos— surgen para organizar los preparativos. El encuentro entre el credo político mesiánico y las masas hace revivir antiguos fenómenos, que son los precedentes que se encuentran en los movimientos religioso-sociales del pasado, y que llevan consigo las terribles posibilidades de la tiranía de las masas.

Dígase lo que se quiera contra la exageración con que se ha hablado de las innovaciones que trajo la Revolución, está más allá de toda disputa que el talante aquí descrito era, en conjunto, un producto nuevo de la Revolución. La Revolución enlazaba inmediatamente las ideas abstractas de unos pocos filósofos con las masas inarticuladas, a las cuales el *ancien régime* había mantenido aparte, principalmente porque no había habido espacio para que se establecieran intermediarios, pues estos intermediarios eran los partidos políticos. Una vibración que no daba señales de extinguirse había comenzado.

El postulado de la salvación inherente a la Revolución se iba desenvolviendo gradualmente como visión de la caída del poderoso y del rico, y como alzamiento del pobre y del abatido que debían ser los herederos de la tierra. La culminación de esta idea era Babeuf. En los primeros días de la Revolución, tomó el nombre de Camilo; pero, en 1795, abandonó este nombre por el de Graco. La razón que dió Babeuf fué que, en el intermedio, su *démocratisme s'est épuré.* Se había dado cuenta de la gravedad del error de Camilo, al construir un templo a la Concordia y llegar a un acuerdo entre los patricios y los plebeyos. Estos últimos, pronto habían sido engañados, pues no es posible la paz social entre ambas clases.

Los babuvistas creyeron que ésta era la lección que se desprendía de la reacción termidoriana.

b) LAS LECCIONES

Los sucesos posteriores al 9 de Termidor ponían, en un cierto modo, fin a la fe en el inevitable avance que llevaba a la democracia social y popular, en el más amplio sentido. La democracia casi plebiscitaria y directa de 1793 fué reemplazada por un sistema de censo. El pobre, "como ignorante e incapaz de gobernar al instruído", fué privado de sus derechos. Boissy d'Anglas, en su informe sobre la Constitución de 1795, declaraba que "todo el orden social se asienta en la conservación de la sociedad". Un país que estuviera gobernado por quienes nada poseyeran, habría retrocedido al estado de naturaleza.

La Constitución de 1793 afirmaba que el pueblo, o una parte del pueblo, tenía el derecho y el deber de levantarse contra la opresión. La práctica jacobina y la Constitución de 1793 sancionaban los *referénda* legislativos y el derecho del pueblo al veto contra las decisiones de la Asamblea Legislativa. Aceptaban implícitamente la democracia directa, ejercida por la inmensa red de las sociedades populares que inspiraban a los prohombres de la Asamblea Legislativa por medio de un sistema de intercomunicaciones, peticiones y demás medios de presión. Ciertamente, la democracia directa del año II era una dictadura, pero era una dictadura de las masas populares.

El nuevo régimen, burgués y conservador, no solamente limitaba la soberanía popular, y restringía la libertad de palabra y de discusión, sino que también privaba a las masas de los beneficios sociales y económicos que se les habían derivado de la dictadura de Robespierre. El Comité de Salud Pública había llevado a cabo actos de confiscación, había puesto precio obligatorio a las mercancías, había organizado y fomentado la producción, las ventas y las entregas, había establecido el *livre de bienfaisance*, de la asistencia social. Había concedido entregas especiales y gratuitas de mercancías a los pobres, todo ello con el fin confesado de mantener al pobre y conducir la guerra a costa del rico. Las Leyes de Ventoso sobre la expropiación de los sospechosos, y la distribución de sus bienes a los patriotas pobres tenían, como se ha mostrado más arriba, el carácter de una reforma social, reforma que tenía una significación mucho más permanente que la intervención del estado en la regulación de la máquina económica. Intervención obligada por los más graves peligros, y que se había llevado a cabo siempre con disgusto. La Constitución de 1793 había proclamado, desde un primer momento, los derechos sociales, que fueron siempre el punto de coincidencia de todos los movimientos radicales hasta 1848: Derecho a la felicidad, es decir, derecho al trabajo y a la asistencia social.

El régimen postermidoriano abolió la tasa de los precios, permitió que los precios subieran, que la inflación siguiera su curso, y vió con indiferencia que los especuladores se hicieran cada vez más ricos. Los proyectos de guerra gubernamentales, conducidos hasta entonces de manera que aseguraban el empleo de cuantos obreros fuera posible, volvieron a caer en las manos de la empresa libre, con lo cual el número de trabajadores se redujo notablemente. Las distribuciones gratuitas de víveres a los pobres fueron reducidas de tal manera, que prácticamente cesaron. La administración nacional de asilos, hospitales y *maisons de bienfaisance*, terminó. Un hambre terrible entre las clases trabajadoras fué el resultado de tales cambios; el régimen se atenía al principio de que el problema social no era problema de la acción estatal.

c) BABEUF

Los anhelos mesiánicos de Babeuf, se alimentaban de sus hondas miserias personales. Puso toda la intensidad de su angustia en la visión de una redención universal que produjera un rápido fin a todos los tormentos materiales y espirituales. Era un ser poseso y perseguido, anhelante de reposo.

Seguir la historia de su vida es experimentar el sentido de una actitud de desmayo raramente superada, mezclada con una timidez aguda. Las actividades incesantes más bien convulsivas en servicio del *grand secret*, el *terrible mystère* se desenvuelven acompañados siempre de un incesante y terrible treno: los lloros de sus hambrientos hijos y de su abandonada mujer. Babeuf era un marido demasiado bueno y un padre demasiado tierno para representar el papel de Quijote de la Revolución. Mezclados con su personal miseria y con su apasionada entrega al ideal, existieron siempre en él la pasión de dramatizar su propia vida y un deseo de figurar en la historia que no dejan de ser repulsivos. Tenía una imaginación inflamable, una pluma totalmente incontrolable y una capacidad de envenenarse con palabras, que muchas veces no nos permite que le tomemos en serio.

Su inquietud toca en locura. A veces, parece simplemente estar movido por el flujo y reflujo de la emoción. Desde luego, no era una personalidad que supiera dominarse.

El emocionalismo de Babeuf, y el hecho de que tratara con gentes de niveles inferiores al suyo, le hicieron una personalidad dolorosa y a veces peligrosa. *Moi qui me trouve si déplacé auprès de la plupart des hommes de ce siècle*, declara de sí mismo. Esta incompatibilidad fué fuente de perpetua miseria y desengaño para él. Cuando fué arrojado de sus puestos "gloriosos" por un rudo golpe de la fortuna, no pudo reaccionar debidamente. A menudo se comportó de manera ambigua, confusa, e incluso llegó a rebajarse y a adular. A pesar de declararse a sí mismo un nuevo Aquiles, con "el orgullo de que garantizaba que era capaz de pulverizar a Atlas y a todos los gigantes", la verdad es que no estaba hecho de la madera de los héroes. Era demasiado palabrero para ello.

François-Noël Babeuf, había nacido el 23 de noviembre de 1760, y era el hijo mayor de un antiguo soldado convertido en labrador de aldea, que, en su más profunda miseria, se mantuvo con un orgullo inadecuado, creyéndose hombre importante. Babeuf nunca recibió una educación sistemática. A la edad de catorce años comenzó a ganarse la vida y a ayudar a su familia en su pobreza. Se hizo un *feudiste*, empleado en hacer reclamaciones feudales. Posteriormente habría de decir Babeuf, en un pasaje de tonos genuinamente elocuentes, que había sido entre el polvo de los viejos cartapacios y contratos donde había aprendido el fraude y el latrocinio de donde toda propiedad reclama su derecho. La nativa tierra picarda donde había nacido Babeuf, tenía una larga tradición de radicalismo social. Había sido el teatro de alguno de los más crueles bullicios de la *jacquerie* medieval. Calvino la tenía por su tierra lo mismo que Saint-Just y Saint-Simon.

En su posición de *feudiste*, Babeuf, del mismo modo que Voltaire y Rousseau, tuvo que sufrir algunos incidentes humillantes con la aristocracia, como resultado de las relaciones ambiguas que se establecían entre un plebeyo educado y un antiguo aristócrata ineducado. El estallido de la Revolución convirtió a Babeuf en un *déclassé*. De ahora en adelante, los *feudistes* no iban a ser necesarios, pero, convertido en espectador social durante los primeros días de la Revolución, quedó infinitamente fascinado con su espectáculo. Fascinación que le había de durar hasta el día de su ejecución como mártir de la Revolución. Los primeros dos años de la Revolución hicieron de Babeuf un agitador, empleado en actividades febriles, periodista, libelista, siempre más violento y más extremista que cualquiera. Publicó el *Correspondant Picard*, escribió proyectos, participó en asaltos a castillos y en quemas de oficinas del gobierno. Organizó huelgas de protestas, boicots, peticiones y negativas colectivas para pagar los derechos feudales que aún subsistían. Se tuvo a sí mismo como el defensor de los oprimidos, como uno de los *hommes... exagérés, moroses, extravagants, propres à troubler l'ordre et la tranquillité publique*, con un *air gêné et sauvage*... "como Rousseau". Sufrió varias sentencias de prisión por causa de "revolucionar" al pueblo.

Después de la caída de la monarquía, llegó para Babeuf una época en que sirvió como empleado. Fué elegido administrador del departamento del Somme, secretario ayudante y secretario de las Asambleas Electorales del departamento del Somme y de Montitier respectivamente, y también miembro del *Comité de Réglement*, donde tuvo que ocuparse de la propiedad nacional y de los emigrados. Pero ahora, cuando todo parecía que iba a proporcionarle un modo estable de vida, suficientes ingresos y oportunidad para una actividad útil, vino la catástrofe. Por razones que nunca se han explicado, Babeuf, actuando, según se alegó en su caso, por indicación del presidente del distrito, raspó un nombre y lo sustituyó por otro en un documento de propiedad de los bienes nacionales, el 30 de enero de 1793. Inmediatamente fué suspendido de su empleo y procesado. Huyó a París, sumiéndose en los abismos de la miseria, mientras su familia quedaba atrás al borde de la extenuación. Tres hijos se le habían muerto ya de hambre y enfermedades. *Rousseau, trop sensible Rousseau* —exclamaba Babeuf—. "La idea de que pudieras encontrarte un día incapaz de acudir a las necesidades de tus hijos destrozaba tu corazón; no pudiste soportarla, y los abandonaste al nacer en manos del gobierno. Este abandono es ahora cuando puedo entenderlo; tú no conociste a tus hijos, pero dime: ¿los hubieras abandonado en una edad en que las primeras señales de su inteligencia y los primeros movimientos de sus almas los hacen tan interesantes? ¡Oh, mi hijo de siete años, tan fiel copia del bueno, del inocente Emilio!... Oh, no, nunca podré abandonarte..."

A Rousseau nunca se le podía olvidar. Cuando intentaba obtener un puesto, Babeuf dice, para garantizarse a su futuro patrono: "Mi carácter es el de un filósofo; reflexiono, medito tanto como Rousseau en su tiempo; como él, busco los medios de alcanzar la felicidad universal en mi constante estudio." Al final añade: *Je suis laconique comme un Spartiate*... Enloquecido por las cartas de su pobre mujer, Babeuf le dice: "Muere si es tu gusto." Como los jacobinos y los *enragés* dice que el amor de la Revolución ha matado en él cualquier otro amor, y le ha hecho "tan duro como el diablo". Vivió Babeuf en París de la caridad privada, hasta que personas influyentes lograron para él un puesto en la oficina de alimentación, aunque su proceso estaba todavía sin resolver. Pronto se vió envuelto en una querella con sus superiores, a quienes acusó de explotar el hambre. El 23 de agosto de 1793, la Audiencia criminal de Amiens le condenó a 20 años de prisión. Detenido y puesto en

libertad, vuelto a detener y de nuevo en libertad, obtuvo que la sentencia fuera anulada en julio de 1794, después que el caso recorrió varias instancias. Llegó el 9 de Termidor: era el fin de un régimen con el que Babeuf simpatizaba. Había sido su gran desgracia que, durante el régimen que ofrecía más ocasiones a su actividad, no hubiera podido disfrutarlas por su situación de perseguido judicialmente. Al abrirse el 9 de Termidor un nuevo capítulo para la historia, esto significó también para Babeuf una nueva vida. Antes de esta fecha no era Babeuf más que un oscuro agitador provinciano con un estigma en su nombre. Después del 9 de Termidor, se convirtió en un periodista profusamente leído, editor del *Journal de la Liberté de la Presse* y en un antirrobesperiano.

Hacia fin de 1794, volvió Babeuf al puro credo de Robespierre, convirtiéndose en el apóstol del comunismo igualitario y en el alma de la conjuración a la que dió su nombre. Pagó con su vida. En la víspera de su ejecución, agonizando de las heridas que se había dado a sí mismo, después de oír el veredicto, escribió: *Je ne vécus et respirai que pour la justice et le bonheur du peuple.*

d) BUONARROTI

El babuvismo, como teoría y leyenda, debe, probablemente, más a Felipe Buonarroti que a Babeuf. La belleza extraordinaria de Buonarroti, su magnética personalidad, sus actividades apostólicas, finalmente su *Historia de la conspiración de Babeuf*, que es, a la vez, una relación verídica de los hechos y una exposición excelente de la doctrina, fueron parte de las fuerzas más potentes inspiradoras del subsuelo revolucionario de Europa en la primera mitad del siglo XIX. Ejercieron influencia profunda en el naciente socialismo. Buonarroti estaba hecho de madera muy diferente que la de Babeuf. Era descendiente de Miguel Angel, hijo de un conde toscano bien relacionado en la corte del futuro emperador Leopoldo II. Había recibido una educación sólida y variada. Muy pronto sufrió la influencia de la filosofía francesa del siglo XVIII. *J'agis, je parlai, j'écrivis conformément à ces principes,* escribió. Conmovido, hasta lo más profundo de su ser, por el estallido de la Revolución, abandonó

Buonarroti, en octubre de 1789, su patria nativa y se trasladó a Córcega. Una vez allí publicó periódicos y pronto fué nombrado jefe de la oficina que iba a ocuparse de los asuntos eclesiásticos y de la propiedad nacional. Mantuvo amargas luchas con los reaccionarios de la localidad, fué depuesto y expulsado en un alzamiento contrarrevolucionario. Volvió de nuevo y se encontró envuelto en luchas acerbas con Paoli, nombrado primer comisario nacional en el tribunal local; fué luego hecho jefe de propaganda de una invasión francesa que no llegó a realizarse en Cerdeña. Falló el plan, pero se le dió a Buonarroti la ocasión de desempeñar el papel de un legislador rousoniano en la pequeña isla de Saint Pierre, rebautizada *Ile de l'Égalité.*

El 27 de marzo de 1793, la Convención Nacional, decretó la naturalización de Buonarroti como ciudadano francés, y reconoció sus servicios. En París, Buonarroti entró en estrechas relaciones con los jefes jacobinos y frecuentó a Robespierre. En los últimos meses que precedieron a Termidor, Buonarroti desarrolló sus actividades en el sur de Francia. Fué destinado a los ejércitos que combatían en el frente italiano, y se le encomendaron varios importantes servicios administrativos, políticos y educativos. Se ocupó también en preparar los planes de la invasión y republicanización de Italia y de Córcega, entonces en manos de los ingleses. Después del 9 de Termidor, Buonarroti fué encarcelado en Plessis. Una vez puesto en libertad, se unió a la conjura de Babeuf, como uno de sus jefes. Después de haber cumplido la sentencia de encarcelamiento que sobre él recayó y de haber marchado al exilio, vino a convertirse en el más alto sacerdote del comunismo igualitario en Europa. Buonarroti se convirtió en un igualitario y un comunista por el más puro idealismo. Si ha existido un discípulo de Robespierre, éste fué Buonarroti, con su fe inconmovible en la *vertu,* su oposición al materialismo, a despecho de su reconocida deuda con Helvetius, su creencia en el Ser Supremo y en la religión civil. Pero, contrariamente a su melancólico maestro, Buonarroti no tenía resentimiento ninguno contra el mundo ni contra la gente. Su vida personal estuvo rodeada de aquel aura romántica de la primera mitad del siglo XIX que nos llega a través del arte de Delacroix y de Víctor Hugo. Había en él un aire de solemnidad generosa; italiano de nacimiento, llegó a ser un ardiente patriota francés, pero quedó hondamente relacionado y

su actividad comprometida en la lucha por el *risorgimento*. En realidad ninguna patria particular era la suya. Su verdadera patria era la Revolución, y así Buonarroti miró siempre a Francia como el Mesías de la Revolución. La señal y la dirección habían de venir de París; esto le llevó a tener conflictos con el joven profeta Mazzini, cuya carrera comenzaba. Otra discrepancia los separó: se trataba de un punto referente al sentido mesiánico. El viejo conspirador no podía concebir el Día del Juicio sin fuego y crujir de dientes. En su opinión, dictadura y terror eran inevitables necesidades de la Revolución. Pero a Mazzini, su fe profunda en el pueblo italiano le llevaba a creer que, al estallar la Revolución, una ola de amor fraterno correría toda Italia, y que no habría necesidad de violentar a nadie. También Buonarroti censuraba los contactos de Mazzini con las clases superiores italianas. No podían estar, por otra parte, de acuerdo en una lucha por la libertad nacional que no fuera, al mismo tiempo, una revolución social. Al final, Buonarroti excomulgó a su rival.

Fué Buonarroti el prototipo de aquellos profetas revolucionarios que gastaron la mayor parte de sus vidas en las cárceles y en el destierro, teniendo siempre a sus espaldas la mitad de la policía de Europa. Hombres de acero, a quienes la tortura nunca doblegó, a quienes nunca venció el fracaso o la indiferencia. Hombres incorruptibles, miembros y guías de una confraternidad internacional con células ocultas, periódicos ilegales, lugares secretos de reunión, gritos y símbolos misteriosos, en espera, en incesante vigilia, de la llegada del "Día".

Cuando la Revolución de 1830 le permitió volver a París, después de un destierro de treinta y tres años, se presentó a sus contemporáneos casi como una aparición sobrenatural. Néstor de la Revolución, actuó desde entonces como jefe de partido, enviando instrucciones, recibiendo informes, reuniendo en torno suyo a todos los revolucionarios activos, entre ellos Voyer d'Argenson, de la famosa familia, Charles Teste, Trélat, editor del *National*, Hareau, Raspail, Louis Blanc y, finalmente, Augusto Blanqui. Con su ayuda, reorganizó la *Charbonnerie Démocratique Universelle*. Sus discípulos lo adoraban como a un dios. Los últimos años, Buonarroti se hizo cada vez más secreto. Su pasión por la conspiración y por el simbolismo revolucionario era inabatible. Condenaba todas las revueltas

revolucionarias prematuras y hechas de prisa, ya fueran iniciadas por Mazzini, por la *Société des Droits de l'Homme* o por los huelguistas de Lyon en 1833. Buonarroti murió el 17 de septiembre de 1837. Su entierro fué una de las manifestaciones republicanas más famosas, y parecía como si fuera un trueno que presagiara la tormenta de la Revolución.

Poco antes de su muerte, Buonarroti escribió a Trélat: "Pronto iré a reunirme con aquellos hombres virtuosos que nos dieron tan grandes ejemplos." Desde luego que no se refería a los santos de la Iglesia Católica. Se refería a Licurgo, a Graco, a Rousseau, a Robespierre y a otros como ellos. El siglo XIX estaba ya cambiando la faz de la tierra: llegaba el momento de una revolución industrial sin precedentes, pero Buonarroti seguía viviendo en 1793, y 1796. En una *apología* ferviente de Robespierre, Buonarroti dijo ante el italiano Morini: "Los pueblos avanzan hacia su meta... hacia la igualdad, única institución capaz de satisfacer todas nuestras necesidades, de encaminar nuestras pasiones útiles, de encadenar las peligrosas, y de dar a la sociedad un régimen libre, feliz, pacífico y estable, pero seguramente yo no lo veré. Me basta con haber tenido siempre una fe viva e inalterada, y que nadie pueda acusarme de inconsistencia."

Capítulo XI

LA DOCTRINA SOCIAL DE BABEUF

a) LA IGUALDAD Y EL CONTRATO SOCIAL

Los partidarios de Babeuf eran *terribles simplificateurs "par excellence"*, fantásticamente seguros de que tan sólo hay un único principio de la existencia humana. Y creían que éste era la igualdad humana. Su postulado de la igualdad no tenía en cuenta la variedad de la experiencia humana ni las realidades históricas; rehusaban reconocer la singularidad de los hombres y de las situaciones; tampoco reconocían el elemento irracional en la conducta humana.

La base filosófica del concepto de igualdad, según Buonarroti, había que hallarla en la intuición de que cada individuo de la especie humana es igual a otro, en los sentimientos de simpatía y de piedad nacidos en cada uno de nosotros a causa de los sufrimientos de nuestros semejantes y en "la espiritualidad del principio pensante". "Este principio, que constituye, él solo, el yo humano entero *(tout le moi humain)*, el ser indivisible y puro y siempre derivado de la misma fuente, es, necesariamente, igual en cada individuo de nuestra especie." En otras palabras, la razón, característica esencial del hombre, está igualmente presente en todos, al par que las diversas habilidades y talentos de los diferentes individuos son accidentes que no alteran la esencial identidad de la espiritualidad humana. Es más, estos accidentes son, en primer lugar, el resultado de las circunstancias y las oportunidades. Las diferencias de habilidad y talento han sido, por otra parte, enormemente exageradas por los intereses creados.

La vida y la experiencia de toda la humanidad están confinadas dentro de una misma circunferencia, en lo esencial, del deseo, necesidades y afectos: "la necesidad de alimento, el deseo de procreación, el amor propio, la piedad, los afectos de simpatía, la capacidad de sentir, querer, el comunicar nuestras ideas o entender las de nuestros semejantes, el conformar a reglas nuestras acciones, el odio a la sujeción y el amor a la libertad".

Los derechos naturales que emanan de la ley natural, de su igualdad, son la base del Contrato Social. El Contrato se propone crear un sistema de instituciones que preserven la natural igualdad e impidan que las innegables desigualdades —físicas o espirituales— se afirmen. La esencia, el "elixir" del Contrato de Rousseau, está en que cada uno tenga suficiente y ninguno demasiado. El estado ha de tener el poder de "restringir dentro de ciertos límites la riqueza en poder de los individuos..., sujetando a todos los individuos igualmente a las leyes emanadas de la totalidad", y obligando a que todas las manos trabajen. Según Buonarroti fué Mably —Babeuf hubiera dicho que Morelly— quien primeramente vió que la "esencia de la política se reduce al arte de acallar las pasiones" de la avaricia y las ambiciones, para cumplir las condiciones de felicidad común contenido en el contrato original de la sociedad.

En esta versión del Contrato Social el acento no está puesto, sin duda, en la garantía dada a la libre iniciativa del individuo, sino sobre el poder y fin del estado. La libertad, para Buonarroti, "reside en el poder del Soberano, que es el cuerpo total del pueblo, para llevar a cabo una distribución imparcial de los bienes y los placeres". El individuo no es más que un empleado y un prisionero del estado. Aún va más lejos Buonarroti. Pretende que Rousseau quería también que el estado fuera el guía espiritual y el maestro de los ciudadanos.

"Este orden social sujeta a la voluntad del pueblo soberano las acciones y las propiedades de cada individuo; fomenta las acciones que son útiles para todos; proscribe aquellas que tan sólo adulan las vanidades de unos pocos; desarrolla, sin predilección ni parcialidad, la razón de cada ciudadano; substituye los bajos deseos por el amor al país y a la gloria, y constituye el conjunto de la sociedad en una vasta y apacible familia, en la que cada miembro está sometido a la voluntad de la totalidad y nunca a la de otros." El es-

tado y las almas "desencadenadas" de los individuos son la fuente del progreso social y moral.

Tal actitud lógicamente debe tomar su arranque de un principio *a priori* o de una finalidad superior a la voluntad del hombre. La paradoja del buonarrotismo entonces, como la del jacobinismo, estaba en la base individualista de su filosofía colectivista. Babeuf declaraba que la felicidad del hombre, o la felicidad común, era el único propósito de la sociedad: *Le type inattaquable de toute vérité et de toute justice... en entier la loi et les prophètes.* Pero, ¿de qué felicidad se trata aquí? De la seguridad, "hado encadenado", la suspensión de los azares. Si no fuera por cuanto por su integridad sufrieron él y sus amigos, su credo podría, a la verdad, ser tachado de falta de valor.

b) PANORAMA DE LA HISTORIA COMO HISTORIA DE LA LUCHA DE CLASES

La visión babuvista de la historia es una gran simplificación determinada por el postulado de su único principio. Todo el drama de la historia aparece transcurrido entre el momento de la violación de la igualdad original y su restauración en una hora predeterminada del futuro. Puede resumirse como historia de la avaricia. La manera de tratar el asunto por Babeuf recuerda en gran manera las prédicas medievales, se apoya fuertemente en el *Discurso sobre la Desigualdad,* de Rousseau y en el *Socialismo Ascético,* de Mably; a veces da la impresión de ser un tosco esbozo del análisis marxista.

La violación de los términos del Contrato Social original condujo a una situación en la que "el más necio, el más vicioso, el más débil y los menos numerosos son capaces de sobrecargar con penosos trabajos y obligaciones y privar de sus naturales libertades a la gran mayoría de los más robustos, los más virtuosos e incluso mejor instruídos". Este cambio hay que atribuirlo a un único factor: el espíritu de adquisitividad. No hay factores objetivos que coöperen en la diferenciación de las clases, como serían, *exempli gratia,* los modos cambiantes de producción. No se puede admitir tampoco que el deseo de adquirir riquezas conduzca a una

cultura superior. Los *beati possidentes* se identifican con los ociosos y son siempre viciosos. Su riqueza no puede nunca tenerse por recompensa de su mérito. Los pobres oprimidos son siempre justos y buenos. El papel de expertos y dirigentes —su tiempo no había llegado aún— es visto como secundario, y sus pretensiones tratadas despreciativamente y con cólera, como pretensiones inmorales y "pretenciosas".

El sistema legal y educativo, el aspecto moral, toda la *Weltanschauung* de la sociedad existente está descrita como una superestructura deliberadamente construída por la avaricia y deseo de asegurar el reinado del pillaje. Primero vino la institución de la propiedad privada; luego la herencia y, después, al comienzo del feudalismo, la primogenitura y la teoría feudal del derecho divino de los señores a explotar a sus vasallos. Para justificar las diferencias de clase en el mundo burgués se han extendido nociones falsas acerca de la superioridad intrínseca de una profesión sobre otra, y se ha reclamado trato de preferencia para las alegadas habilidades superiores. "Como si cada persona tuviera un estómago distinto." Babeuf dice que el comercio es el peor veneno del cuerpo social, debiendo ser su arteria vital. Mantiene a los primeros —y reales— productores carentes de lo necesario, que ellos producen. Los mercaderes están comprometidos en una permanente conspiración contra la clase consumidora: alzan y bajan los precios a su voluntad, crean escaseces artificiales del mercado o lo saturan, engañan al público con anuncios falsos y se ponen de acuerdo para reducir los salarios de los trabajadores. Las leyes del estado y las contribuciones han sido creadas con la mira de privar a los desposeídos de todo medio de elevarse de su degradación. Propagaron la mentira de que el pobre es libre de contratar o no sus servicios. El rico, al ser dueño de la industria, está en posición de dictar condiciones; teniendo a su disposición los bienes más precisos puede imponer la ley a los "proletarios" que no están en condiciones de pactar.

Babeuf habla de los *bizzare codes,* alabados como obra de la prudencia y de la equidad, pero que llevan la impronta inequívoca de la pasión adquisitiva.

Se propagan falsas doctrinas para hacer ver que el único sistema no es sino el orden natural. Respecto a la propiedad privada, se declara que es el amparo del orden social. La coexistencia de

la explotación y la opresión es proclamada como armonía social. El resentimiento del oprimido no es sino subversión. No hay límites a los saqueos y fraudes del espíritu de adquisitividad. El éxito de prácticas astutas fué proclamado como triunfo de la habilidad y la buena suerte, mientras se hacía creer al pobre que su desgracia era debida no a un inmenso robo sino a ineficacia y mala suerte. Ni siquiera se le concedió al oprimido la posibilidad de pretender un orden más justo. Los *beati possidentes* se convencieron, finalmente, a sí mismos de lo natural de este orden: que los "superiores" vivieran a expensas de los "inferiores". Se hicieron indiferentes a los sufrimientos de sus hambrientos y moribundos prójimos. Todo instinto ético quedó corroído por la avaricia, la rivalidad, la perversión, la inquietud, la guerra y las perturbaciones sociales. La especie decayó. *La société est une caverne. L'harmonie qui y règne est un crime. —Que veut-on parler de lois et de propriétés? Les propriétés sont le partage des usurpateurs, et les lois l'ouvrage du plus fort,* exclama Babeuf. Así pues, la sociedad está intensamente destrozada por una silenciosa guerra social que las clases dominantes ansían ignorar o, a lo menos, paliar. Hay, no obstante, raros momentos en que la lucha silente se torna guerra abierta. Esto sucede *quand les extrêmes se touchent,* cuando toda la riqueza de la sociedad queda monopolizada en las manos de una minoría, cuando el número de los desposeídos que nada tienen que perder crece y comprende la gran mayoría de la nación. Así es que el momento más alto del sistema marca su destrucción. La completa destrucción del orden natural de la igualdad es el comienzo de su restauración. *L'ordre naturel peut-être défiguré, changé, bouleversé, mais son entière destruction tend à le reproduire.*

Tales momentos, escribe Babeuf en su ditirámbico estilo, han sido profetizados en las apocalipsis de la historia, en el Libro de los Tiempos. De repente las masas se dan cuenta de que han llegado a la mayoría de edad. Comienzan a reclamar sus derechos *en qualité d'hommes,* no quieren, de ahora en adelante, sufrir tutorías de quien no las han solicitado, y que siempre serían mentores de poco fiar; desconfían de las supersticiosas enseñanzas y de los principios deliberadamente equívocos, con ayuda de los cuales los *beati possidentes* les han tenido bajo su bota. En tales circunstancias explota la unidad nacional. El pobre ama a su país, pero si

la propiedad le excluye del ejercicio de su derecho a la soberanía popular, con toda justicia proclamará que no reconoce obligaciones si está privado de derechos, que no tiene obligación de obedecer a leyes en cuya elaboración no ha tomado parte. Privado de los derechos ciudadanos activos, no debe lealtad al estado. Le basta mantenerse *bras croisés* para paralizar la vida de la nación en una huelga general.

El pueblo pide la realización total de las condiciones del Contrato Social, es decir, una restitución general de cuanto le ha sido robado y usurpado. El torrente del furor popular no tendrá diques que lo contengan. Citemos las propias palabras de Babeuf: "Hay momentos en que las últimas consecuencias de estas homicidas leyes sociales conducen a que la universalidad de los bienes hayan sido devorados por unos pocos; en que la paz, natural estado en que todos son felices, se perturba inevitablemente; en que las masas no pueden continuar más en el estado en que están, pues todo bien está fuera de su alcance, sin hallar a su alrededor más que corazones despiadados. Estas luchas conforman las épocas de las grandes revoluciones, determinan aquellos memorables períodos profetizados por el Libro de los Tiempos y del Destino, cuando sea inevitable un cambio general en el sistema de propiedad, cuando la rebelión del pobre contra el rico se haga inevitable y nada pueda impedirla."

c) LA INTERPRETACIÓN DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Para los babuvistas, la Revolución francesa señala el comienzo de una hora apocalíptica en la historia de la humanidad.

Babeuf y Buonarroti sometieron la Revolución francesa a un análisis encaminado a probar que su curso representaba el desarrollo de un modelo objetivo que a su fin lograba conciencia de sí mismo. Postulaban un cierto dinamismo en la revolución, que dejada a su curso, de antemano establecido, tendría que alcanzar el profetizado sistema de perfecta igualdad, cuando no el comunismo. *C'est là où se répose toujours un peuple lorsqu'il est parvenu à améliorer sa Constitution sous les autres rapports.* "Solamente aquí se ofrece un límite razonable a la Revolución, que sería, por su parte, un crimen si, cambiando meramente la forma de opresión, aban-

donara a la multitud en manos de una servidumbre agravada por esperanzas decepcionadas y consolidada por el creciente número y perversidad de los opresores."

La Revolución francesa aparece como una lección en la lucha de clases, una lucha inconsciente en sus comienzos, luego totalmente consciente, entre dos fuerzas, dos clases sociales, lucha entre la virtud y la inmoralidad según la tradición de Robespierre. La clase rica, culpable de egoísmo y manchada con los privilegios, es inmoral, mientras que el partido que defiende iguales derechos para todos y la rehabilitación del pobre representa la virtud.

No deja de tener interés cierta inconsistencia en la opinión de Babeuf acerca de los orígenes de la Revolución. Describe una vez el 89 como uno de aquellos apocalípticos momentos de la historia en que la acumulación de opresión y calamidades dan al *ébranlement majestueux* del pueblo una urgencia irresistible. Otra vez, en un artículo un tanto concienzudo, escribe que no fué tanto la opresión como el orgullo nacional lo que causó el estallido de la Revolución. Comparada con la de otros países, la situación de Francia, en 1789, era menos intolerable. Pero Francia no podía ser sobrepasada por los Estados Unidos y Holanda, donde una lucha por la libertad había llevado al triunfo de la soberanía popular.

Los primeros días de la Revolución estuvieron señalados por una gran unanimidad. La razón no era la virtud, sino la ambición, la esperanza de ganancia y poder. "La clase rica y viciosa", habiendo debilitado la monarquía y la casta feudal, y habiendo obtenido todas las ventajas, se decidió a poner fin a la revolución. Pero entonces ocurrió algo inesperado.

La virtud, es decir, el interés nacional en conjunto, identificado con el interés de los más numerosos, aunque débiles en las primeras asambleas, gana gran cantidad de partidarios fervientes en la tercera, en la Convención. Si bien eran minoría en la propia asamblea, la calidad de sus ideales y el apoyo de las masas los hizo formidables y poderosos para enfrentarse con el gran número de los especuladores de la Revolución.

De este modo se pusieron frente a frente los dos partidos, con plena conciencia de qué los dividía:

L'un qui veut le bien pour le seul appât de la gloire, l'autre qui veut le mal pour l'avantage honteux de faire son bien personnel.

Ambos bandos deseaban una república, pero uno la deseaba burguesa y aristocrática, mientras que el otro, creyéndose el verdadero fautor de la revolución, la desea popular y democrática.

Un partido quería una "república de un millón", el millón de enemigos, terratenientes, explotadores, opresores y chupadores de la sangre de los otros veinticuatro millones, para continuar gozando de todos los privilegios, del ocio y de las superfluidades, mientras la gran mayoría de la nación quedaba en harapos y esclava. El otro partido quería una república para los veinticuatro millones que "la habían fundado y habían cimentado con su sangre, quienes alimentaban, sostenían y proveían todas las necesidades de la patria, la defendían y morían por su salud y su gloria". Este partido no se contentaba con derechos iguales y "la igualdad en el papel", sino que se esforzaba en tener *l'honnête aisance* legalmente garantizada, una igual satisfacción de sus necesidades y la seguridad de todas las ventajas sociales.

El representante de la virtud era Robespierre, en aquel entonces completamente aislado en medio de sus colegas y de las facciones. Ya en 1791 vió Babeuf en él un secreto y posible partidario —*en dernier résultat*— de la idea de la *loi agraire.* Las facciones, conociendo la virtuosa disposición de las masas, y conscientes de la identidad de sus intereses con los más estrictos preceptos de la justicia, trataban de engañar al pueblo fingiendo servir su causa y poniendo ante sus ojos el espantajo de la justicia. Sólo Robespierre luchaba sinceramente por hacer al pueblo realmente libre.

Babeuf y sus secuaces se sentían herederos de Robespierre y Saint-Just, primeros ejecutores de aquella filosofía eterna, emanada de la boca de profetas del orden social como Minos, Licurgo, Platón, "el legislador de los cristianos", el "Judío Jesucristo", Tomás Moro, Montesquieu, Mably, Morelly (Diderot), Raynal y, sobre todo, Rousseau, todos profetas de la virtud y la igualdad, en oposición a los propagadores —según idea especial de Buonarroti— del "sistema del egoísmo", los economistas ingleses.

Babeuf era el segundo Graco, ejecutor testamentario del Incorruptible, realizador del último acto de la Revolución. Con esta diferencia vital: que mientras los primeros Gracos, Robespierre y Saint-Just, habían andado a tientas en la oscuridad de la improvisación, no muy conscientes de sus fines y practicabilidad, sin

organización propia ni programa, en medio de divergencias personales y de ideas contrapuestas, no pudiendo, por tanto, alcanzar sino *des résultats imparfaits et définitivement nuls,* los babuvistas eran no sólo más ricos en experiencia y en los motivos de fracaso, sino superiores por la precisión de sus objetivos, por la plena conciencia de su significación y por su buena organización y decisión en actuar: *de marquer d'avance un point unique où, sans partage, sans modifications, sans restrictions, sans nuances, vous tendrez tout; et d'être circonscrits dans un cercle étroit d'hommes vertueux, isolés de tout ce qui pourrait opposer des vues divergentes et contradictoires, de tout ce qui ne serait point capable de se confondre dans le sentiment un et parfait de l'apogée du bien.*

El babuvismo es el último acto de la Revolución, de la revolución permanente, en la que se intenta dar comienzo a una era de igualdad real, "no especulativa y ridícula". Aquí está la diferencia con todas las revoluciones precedentes. Esta igualdad irrestringida se identifica con la mayor felicidad de todos, y con "la certeza de no perderla nunca más". El *Manifiesto de los Iguales,* escrito por el poeta Sylvain Maréchal, un ateo y comunista de largo vuelo, expresa este estado de conciencia: "La Revolución francesa es la precursora de otra revolución más grande, más solemne, que será la última... Jamás se concibió un propósito más vasto y se puso en obra. A largos intervalos se ha hablado en la historia universal por algunos hombres de genio —por algunos pocos filósofos—, pero hablan de ella en voz baja y temblorosa. Ninguno ha tenido el arrojo de decir toda la verdad. El mal está en su culmen; ha alcanzado su máximum y recubre toda la haz de la tierra. El caos, bajo nombre de política, ha reinado demasiado tiempo sobre ella. Que cada cosa vuelva a su sitio, que entre en el orden debido... Llegan los días de la restitución general. Familias que lloráis, venid a sentaros en la mesa común abastecida por la naturaleza para todos sus hijos."

d) LA EVOLUCIÓN HACIA EL COMUNISMO

No sin alguna razón sentía Babeuf que se encontraba entre el número de los profetas del pasado y los guías de la Revolución y que veía claro y lejos. La Revolución no sólo le enseñó a osar, sino que también, pensaba, le había enseñado una lección.

El más antiguo y constante elemento del pensamiento de Babeuf era la general y vaga idea de que era incumbencia de la sociedad asegurar la existencia de cada uno de sus miembros, lo que en su nomenclatura se diría *une honnête médiocrité,* ni más ni menos que lo suficiente: *portion égale.* La víspera de la Revolución creía que esto se lograría si toda la propiedad se pusiera en un fondo común y el estado tuviera el poder de distribuirla igualmente, sin conceder preferencias de trato a ninguna clase ni profesión. Le parecía que Rousseau *rêvait bien* en el *Discurso sobre la desigualdad,* pero que el autor del extraordinario libelo *rêve mieux:* Si todos los hombres son absolutamente iguales, ninguno debe poseer nada en particular, ni ser más o menos rico o mejor estimado que sus compañeros. Añade Babeuf de modo característico: A Rousseau le hubiera gustado devolvernos a las selvas, hacernos reposar bajo las encinas y beber del más próximo arroyo, mientras que el Reformador quiere ofrecernos comidas apetecibles cada día, "vestidos elegantes" y "mansiones encantadoras". *C'est là avoir bien su concilier les agréments de la vie sociale avec ceux de la vie naturelle et primitive.*

Durante la Revolución, Babeuf tuvo por algún tiempo la *loi agraire* como la solución del problema social. Estaba inclinado, a la manera fisiocrática, a considerar la propiedad de la tierra como la verdadera riqueza de la sociedad. La *loi agraire,* propagada por él, no era el *comunismo,* sino la propiedad estatal de la tierra, tierra parcelada a los cultivadores como poseedores de por vida. Los efectivos poseedores vitalicios de los lotes no podían enajenarlos. Esta prohibición era tenida por esencial para la conservación de la igualdad y prevención de la desigualdad, para que no se acumularan en una mano varios lotes. Babeuf calculaba que había en Francia sesenta y seis millones de hectáreas de tierra arable; once *arpents* debían tocar a cada familia (cada *arpent* tiene de treinta y una a cincuenta áreas, según la región).

Pero la *loi agraire* comprende algo más que la redistribución de la tierra y la abolición de la herencia. Comprende *la réclamation des premiers droits de l'homme, du pain honnêtement assuré, — le pain de l'esprit, et le pain du corps,* el derecho a esperar trabajo de la sociedad y asistencia social en caso de enfermedad y de vejez, así como una educación libre e igual para todos, servicios sanita-

rios y gratuita justicia. Dicho con otras palabras, la *loi agraire* valía tanto como seguridad social garantizada en la tierra. Por otra parte, Babeuf estaba deseoso de establecer que, fuera del nuevo sistema agrario de seguridad, el conjunto de la economía quedaría intacto. Excepto el inalienable patrimonio que aseguraba contra la necesidad, "todo cuanto atañe a la industria humana permanecería en el mismo estado que al presente".

En su primer carta a Coupé, en 1791, Babeuf fué mucho más lejos. Habló de soslayo de la *stipulation... immédiatement sanctionée par la mise en commun de toutes les resources indéfiniment multipliées et accrues au moyen d'une organisation savamment combinée et du travail général sagement dirigé.* Babeuf no desarrolló posteriormente su idea. Ahora bien, si socialismo quiere decir propiedad por el estado de todos los recursos, y organización por el estado de toda la producción, su programa era un programa socialista.

A esta altura aún creía Babeuf que el problema social se incluía en el contexto de la ley natural y de los derechos naturales. El fondo de la discusión es la controversia sobre el sentido del derecho de propiedad en la Declaración de Derechos: ¿Se establece la inviolabilidad de la propiedad privada? ¿Se intenta restringir los derechos a la propiedad privada en vista de las necesidades de los demás y de la comunidad como un todo? ¿Implicaba el derecho de los sin propiedad a demandar alguna propiedad de manos de la sociedad? Es evidente que el inmenso trastorno del sistema de propiedad ocasionado por la incautación y venta de los bienes eclesiásticos influyó en el pensamiento de Babeuf. En un folleto escrito poco después del 9 de Termidor, *Du Système de dépopulation*, en que se intentaba dar cuenta de los horrores del terror robesperiano, Babeuf pretendía que el terror era realmente un arma para llevar a cabo la transformación social. El programa social atribuído por Babeuf a Robespierre estaba basado en la hipótesis malthusiana de que el suelo de Francia era incapaz para suministrar alimentos a más de veinticinco millones de habitantes, especialmente porque la mayor parte de la tierra estaba concentrada en manos de una minoría, siendo la mayoría gentes desposeídas de tierra. Se pedía una drástica reducción de la población y una redistribución de la tierra entre pocos, pero suficientes e iguales, poseedores. Según Babeuf, Robespierre esperaba que la población quedara grandemente reducida por el terror, la guerra y las revueltas internas. Planeaba una distribución de la tierra después de la liquidación de la clase de terratenientes. Sus miembros, si no muertos, obligados a "ejecutarse a sí mismos" a tiempo, en su propio interés. El gobierno se apoderaría de sus propiedades como preludio a la propiedad estatal de toda propiedad, que iniciaría la restauración de todas las condiciones del contrato social original. Babeuf simpatiza con los propósitos sociales que atribuye a Robespierre. Rechaza, sin embargo, la premisa malthusiana y el terror como arma de política social. Si el suelo de Francia no produce bastante para todos, entonces el remedio estará en una reducción general del nivel de vida, conseguida por medio de la persuasión.

La guerra, la inflación, la descomposición del aparato regulador de la oferta y la demanda, y la reciente miseria de las clases pobres, contribuían a hacer del problema social asunto de la más inmediata urgencia. La terrible situación de las masas parecía justificar la suposición de Babeuf de que los derechos políticos eran insignificantes sin garantías sociales. Según él, las masas habían sido defraudadas; con frases grandilocuentes se les habían escamoteado los beneficios de la Revolución.

Las medidas de urgencia tomadas por el gobierno para regular el curso de los abastecimientos y su distribución fueron descritas por Babeuf como pobres paliativos. Intervenciones esporádicas, actos cuyo alcance era limitado no servían para resolver los problemas. *Il faut qu'elles le soient par les bases fondamentales du Contrat Social.* Era preciso que el estado se encargara de la organización total de la producción, distribución y consumo. Toda la población debía convertirse en empleados del estado, en productores y consumidores a la vez. Todos los productos debían ser llevados a los almacenes comunales y, desde allí, distribuídos a los centros de consumo en cantidades fijas. Los trabajadores y las industrias deberían organizarse en uniones. Por todas partes planes anuales fijarían las cuotas. Nada de ciegos tanteos. Toda industria quedaría totalmente nacionalizada, y el comercio habría de desaparecer totalmente. Nunca más sería entregado al azar el bienestar del pueblo, o a la codicia de los explotadores. No más fraudes, engaños ni atesoramientos; no más miedo a quedarse sin trabajo o a ser bur-

lado por la burocracia. Un sistema científico pondría las vidas de las gentes *à l'abri de vicissitudes.* Item más, una vez que el sistema estuviera en marcha, la inspección de su funcionamiento quedaría reducida a un asunto de simple cálculo aritmético, comprensible para cualquiera que tuviera una instrucción elemental.

Llegado aquí Babeuf, ya repudió la *loi agraire* como estúpida. La idea de transformar Francia en un tablero de ajedrez de pequeños e iguales colonos le pareció ridícula y quimérica, condenada a engendrar nuevas desigualdades.

Se describe en el *Manifiesto de los iguales* la ley agraria como deseo instintivo e irreflexivo por parte de los veteranos de una inmediata recompensa, pero no basada en ningún principio fundamental. "Necesitamos algo más sublime, más equitativo", una comunidad de bienes: *dépropriairiser toute la France,* y no distribuir su suelo en parcelas.

¿Qué fué lo que dió a Babeuf la certeza de que su plan de organización por el estado de la producción y consumo no era una quimera? La experiencia de la Francia revolucionaria en guerra: la organización de los suministros a un ejército de 1.200.000 hombres repartidos en doce frentes distantes unos de otros.

La narración que hace Buonarroti de las discusiones del Directorio Secreto muestran claramente el modo cómo las lecciones de la Revolución llevaron necesariamente a conclusiones comunistas a los babuvistas. No había discrepancia respecto al último propósito, un régimen de igualdad. Las diferencias estaban en los medios a emplear y en los métodos. Amar, el ex miembro del Comité de Salud Pública, quería continuar la política jacobina de nivelar los ingresos despojando a los ricos por medio de altos impuestos, contribuciones forzosas y requisiciones. Otros iban más lejos, y proponían leyes para impedir la acumulación de la riqueza, la vida ostentosa y el lujo. Pero Buonarroti, Félix Lepelletier, él mismo hombre rico, y Darthé, todos fieles discípulos de Robespierre y Saint-Just, insistían en que todas estas medidas eran muros demasiado débiles para contener el torrente del espíritu de competición. Las requisiciones, los impuestos y las contribuciones eran medios adecuados durante la Revolución para evitar un derrumbamiento y hacer fracasar las viciosas intenciones del rico, pero no podían formar parte del orden habitual de la sociedad sin amenazar su existencia. Dejar el actual orden de propiedad privada y competencia intacto y, al par, intentar estorbar su acción con exacciones represivas produciría graves dificultades. El sistema de impuestos no es seguro. Se corre el riesgo de ir más allá de lo posible. Los propietarios cargados con el peso del cultivo y producción, expuestos a la exacción y a la confiscación, no encontrarán incentivo a su trabajo. Las fuentes de producción se secarán. Si el comercio se deja libre, nada podría prevenir una secreta acumulación de dinero que, ciertamente, sería materia de especulación.

No deja de ser significativo que fuera Robert Lindet, ex miembro del Comité de Salud Pública y encargado de los abastecimientos en 1793-94, quien apoyara fuertemente un comunismo a todo vuelo. El paso de un igualitarismo gubernamental a un comunismo puro no es de extrañar en Lindet. Una carta de uno de la Montaña, *député suppléant,* de 1793, reproducida por Mathiez, muestra claramente cómo se había establecido esta cadena de pensamientos en 1793. Escribe Grenus de Mont Blanc, en noviembre de 1793: "Creo que los principios del 'máximum' nos llevan a un sistema de propiedad común *(communauté),* que será el único medio de conservar el republicanismo, ya que destruye la ambición personal, enemigo incesante de la igualdad. Este sistema nos enderezará a todos a emplear nuestras facultades en el bien común. Usted se dará cuenta de que, para establecer el 'máximum', es necesario mantener almacenes nacionales que reciban el sobrante de los alimentos y manufacturas (sobrantes de lo consumido por el productor, *l'excédent des consommations et des fabriques)* para después ser distribuído en partes iguales. Llegamos así al umbral de un sistema de propiedad común *(trés systématiquement philosophique)* en el que cada uno aporta el producto de su industria al fondo común, de manera que pueda ser distribuído a todos. Pero considere usted la fuerza con que se acrecerá la República, la unión de todas las ambiciones personales integradas en este sistema. Me atrevo a decir más. Se probará la perfección de la igualdad y la libertad. No puedo concebir una república de modo distinto. Ya no se trata de la *loi agraire,* que no duraría más de veinticuatro horas desde el momento en que se diera rienda suelta a la ambición personal. La propiedad común, este es el gran principio de la república. Pueden tener a uno por loco si dice esto ahora, pero a ello llegaremos y

hay que ponerlo en la agenda, o mucho me equivoco. En aquel momento comenzará la verdadera regeneración moral y política."

Nos encontramos aquí con lo que ordinariamente se ha llamado socialismo (o comunismo) distributivo. Se ha objetado que, si esto es la consecuencia del comunismo de Babeuf, este comunismo difícilmente puede ser considerado como el padre del moderno comunismo. En el esquema de Babeuf, el productor individual trabaja para sí mismo y aporta el excedente o el total de su producción al fondo común, del cual cada consumidor recibe su porción igual. El comunismo moderno, se dice, no viene de la idea de los derechos naturales, sino que es una conclusión sacada de un desarrollo objetivo, en la esfera de la producción económica. Este desarrollo fué reconocido por el socialismo científico como conduciendo irresistiblemente a formas económicas colectivistas de la organización social. Desde este punto de vista el comunismo moderno es tenido por un ser cuyo nacimiento es conocido con certeza. La tesis del presente estudio es, no obstante, que esta nota pretendida del moderno comunismo no es, de ningún modo, esencial, porque el comunismo moderno es parte de una más amplia unidad. El rasgo esencial de esta más amplia unidad es el postulado de un modelo social exclusivo, basado en una satisfacción igual y completa de las necesidades humanas, como programa de una acción política inmediata. La justificación económica o definición económica de este postulado es materia de importancia secundaria, es nota que distingue subdivisiones en una especie más amplia.

Hemos visto a Babeuf escribiendo, en su primera carta a Coupé (20 de agosto de 1791), acerca de *une organisation savamment combinée et du travail général sagement dirigé,* después que todos los recursos hayan sido depositados en común. En su carta de Arras, estando en prisión, dirigida a Germain, cuatro años después —28 de julio de 1795—, Babeuf dice que mientras, según su proyecto, cada uno podría seguir en su actual ocupación, todos los obreros serían clasificados según el tipo de su trabajo. La sociedad tendría noticia exacta de lo que cada uno está haciendo, de modo que no habría ni subproducción ni superproducción. La sociedad determinará el número de gente que será empleada en cada rama del trabajo. Todo será proporcionado a las necesidades de la vida presente y a las exigencias del futuro, a la ley del probable aumento de población. "Todas las necesidades reales serán exactamente investigadas y completamente satisfechas gracias al rápido transporte de mercancías a todas las localidades, a la distancia que sea. ¿Se hundirán las industrias porque no estén, de hoy en adelante, expuestas a procedimientos ciegos, a aventurados riesgos, a equivocaciones fortuitas o a superproducción? ¿Se arruinarán porque sean dirigidas inteligentemente y estimuladas de acuerdo con las necesidades y el bienestar de todos?", pregunta Babeuf a quienes pretenden que la propiedad privada y el planeamiento económico colectivo destruirán la industria. Si este esquema, aún ingenuo y rudo, no es ya un proyecto de organización colectiva de la producción, digan qué es. Pocos sostendrán la idea de que tal organización no puede tener lugar o no tiene sentido si no ha sido sugerida por la existencia de una fuente central del poder industrial o productor de energía, que haga posible o, incluso, urja formas de producción en masa.

El individuo debe al estado la totalidad de sus esfuerzos y capacidades; abolida la propiedad privada, todo el trabajo de que es capaz. El principio de la igualdad absoluta no sólo se extiende a las ventajas y goces, sino también a las cargas y contribuciones al fondo común. Toda competencia será prohibida. Una persona que sea capaz de hacer el trabajo de varias, será considerada como una "peste social" y aniquilada como peligro público. *La folie meurtrière des distinctions de valeur,* que pide alta recompensa al talento, es un crimen. A cada uno según sus necesidades, que en cada caso deben ser iguales y modestas. Todo lo que se tiene de más sobre las necesidades reales es resultado del robo a los demás y al fondo común. *Aucune raison ne peut faire prétendre une récompense excédant la suffisance des besoins individuels,* escribió Babeuf.

La justificación política de la extrema posición adoptada por Babeuf se encuentra en su polémica con Antonelle, arriba mencionada. El ex marqués y antiguo ministro del jurado que condenó a los girondinos exaltando al comunismo como el único régimen justo e ideal, mantenía al par que la perversa institución de la propiedad privada había echado raíces tan hondas en la sociedad privada, que había corrompido totalmente al hombre. La gente no sabría apreciar la excelencia del comunismo igualitario. Un intento de establecerlo estaba amenazado de indecibles peligros, guerra civil e infi-

nito derramamiento de sangre. Todo lo que podía ambicionarse, dadas las circunstancias, era un cierto grado de desigualdad soportable y leyes contra la avaricia y la ambición. Avanzaba, pues, por un programa reformista.

Replicó Babeuf que la Revolución había demostrado que los paliativos y la justicia a medias no servían de nada. Tan sólo intensificaban el mal. Negociaciones y compromisos sólo servirían para matar la energía revolucionaria de las masas y fortalecer el dominio de las clases opresoras. *La caste friponne de million* (contra los otros veinticuatro millones) *le marchandera, elle temporisera, et elle tâchera de ne rien fixer.* Babeuf condena la política de "perfeccionar lo imperfecto" y dar nuevo aliento a un mal ya vencido. *Qu'au contraire le peuple exige une justice entière, il est obligé alors d'exprimer sa toute-puissance; et au ton dont il se prononce, aux formes qu'il déploie, tout cède nécessairement; rien ne lui résiste; il obtient tout ce qu'il veut... qu'il doit avoir.*

El momento presente era de *sociabilité prête à se dissoudre.* Las masas habían experimentado cambios que se diría increíbles. Habían visto claro el gran fraude del antiguo orden. Estaban ahora animadas por un ímpetu revolucionario que se negaba a sostener lo que se derrumbaba. Babeuf y Buonarroti rechazaban las teorías de la "orgánica depravación" de la humanidad, que hacía imposible una regeneración total. La temida rebelión no sería peor que la guerra civil permanente que había desolado sin tregua los tiempos pasados. La "feliz catástrofe" era inevitable. Para algunos discípulos de Babeuf, el descubrimiento del comunismo fué una iluminación. Amar, al principio un representante de la política moderada, se dió a leer un —perdido— memorándum de Debon sobre los males del sistema de propiedad privada. "Parecía traspasado —recuerda Buonarroti— por un rayo de luz. A la primera enunciación de este sistema se hizo defensor entusiasta suyo... ya no pensaba en otra cosa sino en justificar y propagar sus principios." Debon es pintado de un modo característico por Buonarroti, como habiendo empleado toda su vida "en el estudio de los males públicos y habiéndose percatado mejor que otro alguno de las ideas de Robespierre".

Bodson, un antiguo hébertista y ex miembro de la *Commune,* escribió: *Je me rallie aux principes de la sainte égalité. Pour leur propagation, les plus pénibles privations me seraient des délices.* El joven Germain tenía trances místicos, después de su conversión en la prisión de Arras.

Querida realmente o no por el pueblo, la doctrina de Babeuf pretende una absoluta y exclusiva validez. "¿Dónde está el hombre, exclama Babeuf, que sea tan loco que rechace —como siendo incentivo insuficiente para el esfuerzo y la emulación humana— esta garantía de que nunca tendrá necesidades, esta promesa de *prospérité commune inépuisable mine du bien-être individuel à perpétuité...*" El programa babuvista no era otra cosa sino la afirmación de un orden natural. Estaba seguro de dar un nuevo corazón al hombre. Todas las ocasiones de crimen, discordia, sueños ambiciosos o malas voluntades desaparecerían. Babeuf describe en las siguientes palabras la visión quiliástica del orden futuro: "Dejad que el gobierno haga desaparecer las fronteras, las cercas, las vallas, las cerraduras y las puertas, todas las disputas, los juicios, los ladrones, los homicidios, los asesinatos; todos los tribunales, prisiones, galeras, torturas. Celos, insaciabilidades, orgullos, engaños, duplicidades: todos los vicios, finalmente. Nunca más —y esto es, sin duda, lo más esencial— la actitud constante del hombre que acecha con diente de lobo, nunca más la perpetua ansiedad de cada uno de nosotros por nuestra suerte de mañana, del próximo mes, del próximo año, por nuestra vejez, por nuestros hijos, por los hijos de nuestros hijos... Garantícese a cada uno de los miembros de la sociedad una felicidad estable, la satisfacción de las necesidades de todos, una suficiencia inalterable, independiente de la ineptitud, de la inmoralidad o de la mala voluntad de quienes tienen el poder."

Una vez que se haya acabado con la propiedad privada, la fuente de todos los vicios y malas pasiones se habrá secado y todos los medios de dañar habrán cesado. Los hombres actuarán movidos de incentivos muy distintos de los pasados. Elegirán gobernar los negocios de la comunidad durante un cierto período, sin tener interés en perpetuarse en el poder, pues siempre gozarán de las mismas ventajas.

Capítulo XII

LA HISTORIA DEL COMPLOT DE BABEUF

a) PREHISTORIA DE LA CONSPIRACIÓN

Las semillas de la Conspiración de los Iguales fueron sembradas en las cárceles políticas en que estuvieron cautivos los jacobinos después de los infaustos levantamientos de 12 de Germinal y 1º de Pradial. Estas cárceles fueron a modo de academias políticas.

Los encarcelados fueron puestos en libertad luego del abortado golpe realista del 13 de Vendimiario. Con esta amnistía quiso el gobierno pagar a la izquierda su apoyo en la destrucción de la revuelta realista. La izquierda —robespierianos, hébertistas, *enragés* y jacobinos en general— se hallaba en grave aprieto. El gobierno, especialmente Barras, hizo resaltar el peligro realista e invitó a la izquierda a reconciliarse con la república conservadora. Muchos de los "amnistiados" entraron de buena gana al servicio del gobierno, o porque la pobreza no les dejaba optar. Algunos eran capaces de acomodar sus conciencias, sin mucho trabajo; otros se consolaban con la esperanza de trabajar desde dentro por el logro de los ideales igualitarios. Los moderados se declaraban hombres de 1789. Los irreconciliables, por su parte, lanzaron el grito de guerra de "pan y constitución del 93". Algunos de éstos se volvieron aún más a la izquierda, hacia el comunismo, pero incluso los que no iban tan lejos recibieron con placer y animación la vigorosa y efectiva propaganda contra el régimen que condujo la extrema izquierda, especialmente Babeuf en su *Tribun du Peuple*, que era el sucesor del más moderado *Journal de la Liberté de la Presse*.

La izquierda no tenía organización propia. Sus partidarios se relacionaban escasamente, se encontraban por casualidad en los cafés y en los paseos, entregándose a discusiones generales. El Club de los jacobinos había sido disuelto. La constitución de 1795 prohibía las afiliaciones y la correspondencia entre las sociedades, prohibía la elección de funcionarios permanentes y fijaba las condiciones de admisión y elegibilidad. También ponía fuera de la ley las peticiones colectivas y las reuniones a puerta cerrada. Las sociedades populares no tenían más importancia que las reuniones callejeras casuales, en las que por un instante se oye hablar a un orador improvisado.

Durante el período liberal, poco después de los sucesos de Vendimiario, el Directorio consintió que se fundase la sociedad del *Panthéon*, denominada *Réunion des amis de la République*, y se convirtiera en un centro de reconstrucción de la izquierda. El gobierno creía que podría dominarla a través de sus agentes.

La sociedad se desenvolvió sin directiva permanente, sin reglamentos, sin registros ni actas. Era un cuerpo informe. Las reuniones se tenían en el antiguo refectorio de las monjas y, cuando esta sala estaba ocupada, en la bóveda o cripta del convento, "donde —son palabras de Buonarroti— la empañada palidez de una antorcha, los ecos cavernosos de las voces y las forzadas posiciones de las personas presentes, ya de pie, ya sentadas en las losas, sobresaltados por la grandeza y los peligros de su empresa, sobrecogían el corazón de los reunidos, de quienes se requería valor y prudencia, y lo inundaban de profundos sentimientos".

La Société du Panthéon llegó a ser el escenario de la lucha entre los extremistas de izquierda y los agentes del gobierno. Cuando sus discusiones se hicieron demasiado amenazadoras, el gobierno ordenó al general Bonaparte que la cerrara, el 1º de Ventoso del año IV.

b) LA HISTORIA DEL COMPLOT

Mientras la sociedad proseguía sus actividades, se intentó organizar un núcleo de acción política. El primer intento fué hecho en Brumario del año IV, en una asamblea a la que asistieron Babeuf, Buonarroti, Darthé, Fontenelle y Julián de la Drôme, el jo-

ven. Se propuso la constitución de una sociedad masónica. Otros pensaban en una junta de insurrección. No se llegó a una decisión. Siguieron algunos otros intentos de crear un núcleo secreto. El más importante fué el establecimiento de una junta central en casa del antiguo convencional Amar. Pronto se disolvió a causa de la gran sospecha con que los robespierianos extremistas trataban a Amar, uno de los arquitectos de la caída del Incorruptible. En el entretanto, Babeuf se había escapado de una detención y se había ocultado, publicando desde su escondrijo el *Tribun du Peuple*. El Comité secreto director de la Conspiración de los Iguales quedó finalmente organizado en los primeros días de Germinal del año IV. Sus primeros miembros fueron Babeuf, Antonelle, Sylvain Maréchal y Félix Lepelletier, a los que pronto se unieron Buonarroti, Darthé y Debon. Vamos inmediatamente a describir la conspiración. El Directorio Secreto se lanza a una vigorosa propaganda antigubernamental, sin antes tener una fecha decidida para la sublevación.

Sin embargo, los acontecimientos se precipitaban y forzaban la insurrección. El 27-28 de Germinal del año IV, salieron una serie de leyes draconianas que amenazaban con pena de muerte a quien criticara el régimen, fuera de palabra, fuera por escrito; a quien propusiera la restauración de la constitución del 93 —o la monarquía—; a quien incitara a apoderarse de la propiedad pública o privada; a quien pidiera la distribución de la propiedad (ley agraria) o demandara la disolución de las autoridades existentes, etc.

Por un momento, los Iguales vieron su oportunidad en lo que pareció un motín inminente de la *Legion de Police*, acuartelada en Grenelle. La legión estaba saturada de propaganda babuvista y hervía de inquietud. Esperaban los conspiradores utilizar esta fuerza para dar el grito de sublevación. Inesperadamente, la legión se rindió y fué dispersada. Los más comprometidos desertaron, y fueron a ocultarse en las casas de los Iguales. Constituían un grupo militar que fué bien recibido, pero su inquietud, junto con la nerviosidad de los militantes de Babeuf, amenazaba provocar una acción prematura.

En una reunión conjunta del Comité Político secreto y del Comité Militar, en 11 de Floreal, se dió orden a éste para que hiciera los últimos preparativos de la insurrección. Se rechazó una pro-

puesta de alianza con los realistas, aunque los realistas fueran considerados, por el momento, menos detestables que el *Sénat: —ils nous servent—*. Del mismo modo no fué aceptado un plan propuesto por un joven oficial de la guardia para asesinar al Directorio. La insurrección estaba acordada, las banderas de combate, dispuestas. Pero la ocasión fué entorpecida por un importante y, hasta entonces, no resuelto problema. Habiéndose formado una organización independiente con vista a la insurrección, los antiguos diputados *montagnards*, que habían sido expulsados de la Convención, ofrecieron fusionarse con los Iguales. Los primeros organizadores de la conspiración eran contrarios a esta idea. Desconfiaban de los ex convencionales. Además, una fusión añadía, como ya se había visto antes, ulteriores complicaciones al no resuelto problema de la finalidad de la conspiración: ¿Vuelta a la constitución del 93 y a la legalidad pretermidoriana o revolución totalmente comunista? Después de muchos días de discusión se llegó a un acuerdo sobre la base de un compromiso. En el *post scriptum* de la carta circular a los agentes principales, Babeuf expresaba la esperanza de que en el día de la insurrección la presión de las masas neutralizaría la influencia de los *montagnards*. La fusión fué acordada en una reunión conjunta de los representantes de ambos partidos, el día 17 de Floreal. Robert Lindet, Félix Lepelletier, Javogues y otros representaban a los *montagnards*.

Nunca dejó el gobierno de tener noticia de la borrasca que se avecinaba. El 15 de Floreal, Grisel, agente del gobierno que se había deslizado en los más íntimos consejos de la conspiración presentó a Carnot, entonces presidente del Directorio, toda la información deseada.

Entre tanto Barras, colega de Carnot, "pastelero" consumado, entró en contacto con los Iguales. Deseaba vehementemente Barras la constitución de una fuerza de izquierda sobre la cual apoyarse contra sus colegas del Directorio. Invitó a Germain, uno de los jefes militares del complot, le envió su coche oficial para traerlo, le aseguró de sus propósitos y le instó a que aconsejara a los Iguales a obrar como "verdaderos patriotas" y a descansar en él contra los realistas, los *émigrés* y los reaccionarios. Barras se ofreció a ponerse él mismo con su plana mayor a la cabeza de la insurrección o, si no, a entregarse como rehén en el Faubourg Saint-

Antoine. Los conspiradores no respondieron a las proposiciones de Barras, y Babeuf denunció estos manejos en el número cuarenta y dos, el último, del *Tribun*.

El 20 del Floreal se celebró una reunión del comité de insurrección. *L'impatience était générale et extrême... la chute de la tyrannie était certaine... dispositions militaires mûrement concertées.* A la mañana siguiente, la policía ocupó el cuartel general de la conspiración, cuando los jefes se hallaban trabajando en los manifiestos que habían de ser lanzados al día siguiente de la victoria. Babeuf, quien, desde que se hallaba oculto, había sido el secretario virtual del complot, se hallaba allí con Buonarroti. ¿Por qué obedece usted a sus amos? preguntó Babeuf al oficial que lo detuvo.

Animados por los agentes de Barras —que gastaron veinticuatro mil francos—, los Iguales hicieron un intento desesperado para inducir a la guarnición de Grenelle a lanzar un ataque conjunto contra el Directorio. Las tropas contestaron al fuego, matando o dispersando la multitud. Los jefes conocidos fueron apresados y juzgados por un tribunal militar especial. Treinta y uno fueron sentenciados a muerte, veinticuatro deportados, muchos más sufrieron condena de encarcelamiento.

Todavía no terminó aquí el drama. Tenía que celebrarse un juicio ante la Audiencia de Vendôme. Allí se sentenció a Babeuf y a Darthé a pena de muerte. Los demás jefes fueron condenados a prisión, que debía cumplirse en una abandonada isla de la costa de Bretaña.

Aunque el hijo de Carnot ha relatado que su padre había dicho que los Iguales estuvieron a punto de hacerse con el poder, y aunque Mathiez sostiene que la conspiración fué muy importante, habiéndose llegado a una coalición entre los termidorianos en el poder y los jacobinos, realmente la conspiración fué un mero episodio desde el punto de vista general del curso de la Revolución. Sin embargo, su importancia para la evolución y cristalización de las ideas, y como mito histórico, difícilmente puede soslayarse.

Capítulo XIII

DEMOCRACIA Y DICTADURA

a) DEFINICIÓN DE LA DEMOCRACIA

Los babuvistas consideraban su própósito no sólo lícito, sino inevitable. Siendo esto así, ¿cómo podría concordar su actitud con el dogma de la soberanía del pueblo y el derecho sagrado de cada individuo a expresar su voluntad y participar en el ejercicio de la soberanía? Evidentemente, la soberanía del pueblo no podía, en este caso, significar la aceptación sin reservas de la voluntad del pueblo espontáneamente expresada, y, en vista de los individuos, como criterio decisivo y final. Si el fin a que hay que llegar es inevitable, ¿qué importa que sea realmente querido o no por una mayoría? O ¿quiere decirse que es imprescindible que todos o la mayoría lo quieran? Una vez alcanzado el fin en su forma más comprensiva, ¿hasta dónde estará sujeto a las voluntades o talantes de los hombres?

En su carta a Coupé, de 1791, Babeuf contempla una constitución que pudiera ser redactada con definiciones tan claras, detalladas y precisas, que no fueran posibles interpretaciones diversas, que no tuvieran sofismas, ambigüedades ni sutilezas. Entonces nadie tendría interés en criticar la constitución; antes al contrario, se la tendría un respeto religioso *la foi salutaire de la raison de l'humanité*. Antes se dejaría matar la gente que consentir que se violara tal constitución, una vez experimentadas sus ventajas. Respecto a la posibilidad de que fuera minada por una minoría opuesta, siempre sabría la mayoría cómo tratar a tan perverso grupo, ya empleando la mayor energía ya la hábil astucia.

Lo único que se postula es una voluntad recta, una voluntad que no puede por menos de surgir de la libertad que el hombre adquiere cuando está libre del egoísmo, la ignorancia, los prejuicios, el vicio y las malas influencias. Hay que presumir una tal voluntad o, a lo menos, que es engendrada por la misma actuación del pueblo en las condiciones nuevas. Esta es la creencia de la democracia babuvista.

Los amigos de Babeuf se tenían por los demócratas *par excellence*, y usaban la palabra democracia como un término ennoblecedor y como una consigna. Tuvieron necesidad de definir el vocablo. Así Buonarroti distinguió entre una concepción prerrevolucionaria y un uso revolucionario del término. Antes de la revolución significaba una forma de gobierno en la que todo el pueblo ejercía las funciones de gobierno. Era evidentemente un sistema absurdo. Mediante la aplicación al ejercicio de la soberanía de un término previamente aplicado al poder ejecutivo, el estado vino, después de la revolución, a ser calificado de democrático, estado en el que cada ciudadano contribuye directamente a la formación de las leyes. Sin embargo, los demócratas no piden simplemente derechos universales. Conscientes e "indignados por la corrupción, la miseria y, especialmente, la ignorancia que mantiene a la multitud en la esclavitud, haciéndola a menudo incapaz de ejercer los inalienables derechos naturales", piden leyes sencillas de igualdad que alivien la miseria y aseguren el desarrollo de las facultades intelectuales. Democracia es, en una palabra, "el orden público en el que la igualdad y los bienes morales colocan a todo el pueblo en la misma condición para ejercer útilmente el poder legislativo".

Sin esto la democracia formal y la soberanía popular son un fraude. La igualdad de los votos se hace ilusoria por la desigualdad de la posición económica, pues ésta ejerce indebida influencia en la sociedad. Una democracia tal como debiera ser "de acuerdo con los principios puros" *c'est l'obligation de remplir, par ceux qui ont trop, tout ce qui manque à ceux qui n'ont point assez.* El déficit de los últimos no se debe sino al hurto de los primeros. El establecimiento de una democracia no es sino el proceso de restitución de cuanto fué robado al pobre por el rico; ante todo, como decía Babeuf, de los vestidos del pobre y sus enseres. Libertad formal e igualdad formal, consideradas como las formas del más libre gobierno, beneficiarían en el actual orden de cosas únicamente a aquellos que pueden vivir sin trabajar. El pobre no tiene tiempo de asistir a las asambleas o de informarse suficientemente. En tal caso los gobiernos pueden aparentar un origen democrático de su soberanía, aunque de hecho ésta se reduce a la soberanía de las clases ricas. "¿Cómo podrían actuar estos gobiernos si el pueblo, cogiéndolos por la palabra, les arguyera sobre la cuestión de las distinciones usurpadas y les pidiera descender a su propio nivel?"

Pero, ¿cuál es el valor de todas las leyes si no logran sacar de su profunda miseria "al pobre, a la gran masa de las naciones?" Sin restaurar al indigente la totalidad de sus derechos, un gobierno, aunque dé asistencia al pobre, no es más que un comité de caridad apoyado en leyes represivas.

Entre las notas de Babeuf, hay una que termina: *Salut en démocratie, oui en démocratie, car l'on entend les porteurs de sac et des blanchisseurs dire: nous sommes souverains.* Los escritos de Babeuf hablan de la democracia francesa, no en el sentido de un sistema político, sino como el de una clase, una clase, en efecto, con conciencia de clase. La democracia es un grado más allá del mero republicanismo y superior a él. Es la clase en marcha hacia la felicidad perfecta: "es el más puro y perfecto de los sistemas".

Des hommes qui ne veulent pas pour le peuple un demi bonheur; qui en veulent le maximum, qui ne souffrent aucune atteinte à ses droits, à son indépendance, qui ne tolérent aucune restriction à sa liberté.

Su tránsito desde un creyente en la reconciliación de las clases a un partidario de la lucha de clases fué explicado, como vimos, por Babeuf como una "purificación de su democratismo". El babuvismo es *la dernière expression du parti démocratique... et se différence... de tous les autres.*

b) IDEAS ANTIPARLAMENTARIAS Y PLEBISCITARIAS

Ahora bien, la política democrática, a despecho de todos sus defectos, es reconocida como encarnando cierta virtualidad social. Con ayuda de una propaganda adecuada y con formas extremadamente populares, esta virtualidad puede hacerse operativa.

En su segunda carta a Coupé, en 1791, dice Babeuf que los derechos políticos directos, iguales y universales, el veto del pueblo sobre las decisiones de la Asamblea, las discusiones públicas, la eliminación de las Juntas, la adopción del principio de que cada Asamblea es una *Constituyente,* no limitada por decisiones o leyes fundamentales tomadas o estatuídas por Asambleas anteriores, la renovación de los empleados y la Guardia Nacional, todas estas medidas necesariamente conducirán a la demanda de una *loi agraire.* Las masas están destinadas a vindicar la totalidad de sus derechos por la fuerza de su número o por intimidación.

La plénitude des droits de l'homme, principe qu'on peut toujours invoquer et professer hautement sans courir de danger. Así, pues, la primera línea de ataque del sistema social podría y debería constreñirse al plano social, siendo el fin la *loi agraire: Et ce but est le but unique où tendront toutes les institutions de la terre, lors qu'elles vont en se perfectionnant; —loi agraire... est le corollaire de toutes les lois... C'est là que se repose toujours un peuple, lorsqu'il est parvenu à améliorer sa constitution sous tous les autres rapports.*

Babeuf creía que Robespierre y Petion, partidarios de corazón de la ley agraria, seguían una línea semejante, esperando que la opinión pública madurara respecto a la *loi agraire.* Pero Babeuf no quería esperar pasivamente. Quería levantar un partido dentro y fuera de la Asamblea Nacional, con un programa y una táctica detallados y precisos. Tenía poca inclinación y confianza en la representación parlamentaria. Quería capacitar al cuerpo electoral, al menos a una parte, para con esta parte como instrumento dominar los actos de la Asamblea. Babeuf quería un partido de "cabezas firmes y sólidas, imbuídas con todas las fuerzas de los grandes principios, mentes metódicas y tácticas *(tacticiennes)...* capaces de concebir el vasto *ensemble* de un buen proyecto de constitución y de seguirlo después punto por punto, sin tolerar ni el más ligero cambio en su fisonomía o en su dirección, capaces de remover todos los obstáculos y de contrarrestar con hábiles maniobras todos los complots e intrigas del partido de la iniquidad, capaces de evitar sorpresas y trampas, de encontrar, en una palabra, la táctica *apropos* y clarividente, útil en cada situación".

Babeuf, que no tenía esperanza de ser elegido para la Asamblea, estaba convencido de sus fuerzas persuasivas y, en su consecuencia, propuso a Coupé la creación de un grupo parlamentario del que él mismo sería el jefe extraparlamentario y el fautor de su política, mientras que el propio Coupé sería el que llevara la voz del grupo en el Parlamento. Adelantándose de modo sorprendente a los procedimientos de los partidos políticos del futuro, Babeuf proponía consultas preliminares sobre cada cuestión con el fin de formular la política que habría de seguirse e incluso prevenir las respuestas a las objeciones que les fueran hechas en el Parlamento. También se había de distribuir de antemano el papel de cada uno de los parlamentarios en el debate, de modo que los partidarios de una misma ideología no fueran jamás hallados, entre sí, en una contradicción que les comprometiera. "Como portavoz principal él (Coupé), con quien estoy siempre de acuerdo en cuestiones de principio, es evidente que ejecutaría exactamente cuanto le propusiera como si hubiera salido de su propia cabeza, pero se encontraría libre del *travail dc cabinet* que sería tarea exclusivamente mía."

No hace Babeuf indicaciones concretas para la creación de un organismo extraparlamentario, de un partido nacional, en una palabra. Desea, al par, subordinar la legislatura elegida al más estricto imperio del cuerpo electoral y al poder de veto del pueblo, es decir, a la democracia directa del pueblo. Además, era su intención restringir los poderes legislativos por medio de una estipulación de gran importancia: que no se hiciera ninguna proposición que tendiera a modificar la Constitución limitando la libertad y la igualdad. *Ne seront discutées que les propositions ayant pour but leur extension.*

Pero, ¡quién puede decidir si esta proposición tiende a restringir la libertad y la igualdad! El pueblo soberano es, sin duda, su propio guardián; pero el pueblo es aquellos en quienes ha delegado, o los que se han arrogado su representación para su salvaguarda, para salvaguarda de la ortodoxia, es decir, los activos agitadores del partido de Babeuf, salvaguarda que se llevaría mejor a efecto cuanta más atmósfera de intimidación, denuncias y violencias hubiera.

De este modo, no solamente se rechazaba la soberanía del Parlamento, merced a este canon de la supremacía de la democracia directa, sino que, en definitiva, también se rechazaba la soberanía del pueblo, puesto que hay cosas que tampoco éste puede hacer.

En apariencia, toda asamblea es soberana y no está ligada a las decisiones de sus predecesores. Toda asamblea es una *Constituante;*

el pueblo es libre de cambiar en cada momento sus leyes. Pero sólo en una dirección. La asamblea no puede legislar nada que no pueda ser anulado por el pueblo, incluso sus propios reglamentos disciplinarios internos, y las leyes procesales propias no quedan excluídas. Todo debe quedar sometido al consentimiento del pueblo. Sin estas precauciones, la libertad de la tribuna puede ser ahogada en beneficio de la facción, arguye Babeuf. Cada diputado es revocable por sus electores y en cualquier momento. Debe dar mensualmente cuenta de sus actividades a sus electores. Cada distrito o cantón tendrá un cuerpo de siete curadores de la libertad, y cada departamento treinta y uno. Estos cuerpos se reunirán cada tres meses para examinar los informes de sus diputados y decidir si han cumplido lealmente sus mandatos. Al diputado no le está permitido alegar; su informe es su alegación. Hasta que la libertad no haya echado profundas raíces no podrá ser elegido cualquiera para la curaduría. Muchos tienen aún una mentalidad atrasada y están llenos de viejos prejuicios. *Il faut donc prévoir et se prémunir contre les défections.* Los curadores deben ser elegidos solamente entre aquellos ciudadanos que hayan cumplido veinticinco años, vivan de su trabajo, ejerzan una profesión independiente y no tengan un empleo del estado. Nada se dice en este punto respecto a solvencia política de los curadores, pero se da por sabido que deben pertenecer al rebaño de Babeuf. Otras consideraciones no tienen por qué tenerse en cuenta para descalificar a los candidatos. Babeuf insiste con mucha vehemencia en el derecho absolutamente imprescriptible e igual de toda persona para ejercer sus derechos ciudadanos en la realización de la soberanía nacional, para pertenecer a la guardia nacional y ser elegido para un cargo. Después de todo, no debe haber estorbo o suspensión de tales derechos para quienes hayan sido declarados insolventes. Aboga fervientemente en apoyo de las gentes que no tienen tiempo de cuidar sus propios negocios a causa de estar preocupados con los asuntos públicos, con espíritu de sublime "desinterés y sacrificio". *Qui s'absorbe exclusivement dans les rêves de bonheur pour la patrie, pour l'humanité, court grand chance de ruine* como lo enseñan las vidas de los grandes hombres de la antigüedad y sus propios sinsabores.

El ejercicio de la soberanía debe realizarse con la mayor publicidad posible. El local de la asamblea debe tener el mayor número posible de tribunas para el pueblo. Todas las deliberaciones deben ser públicas, pues los comités son centros de intriga donde las facciones preparan sus conjuras contra las libertades del pueblo. El pueblo debe tener el derecho irrestringido de oportunidad para expresar su voluntad en forma de peticiones. Una oficina especial de peticiones debe establecerse para recibirlas, clasificarlas y tramitarlas a la Asamblea. Los directivos de la oficina deben reunirse diariamente para leer en voz alta las peticiones e informar al peticionario. Ninguna petición debe ser remitida directamente a la oficina de peticiones. Todas deben ser enviadas, a través de las municipalidades, al diputado local, quien, bajo pena de treinta años de trabajos forzados, debe tramitarlas a dicha oficina. Diariamente se imprimirán extractos de las peticiones y serán presentados a la Asamblea.

Finalmente, la Asamblea tendrá tan sólo el derecho de iniciativa en materia de legislación, pero no de decisión. Tendría que ponerse un anuncio durante una quincena, en el que se avisara la discusión de cada proyecto. Habría tres debates con tres días de intervalo entre cada uno. Los decretos sólo podrían ser escritos en borrador a los cuarenta y cuatro días. Serían enviados a los municipios para su aprobación o veto popular.

El recuento de las peticiones se haría dentro de los seis meses. Todas estas molestas reglamentaciones eran tenidas por Babeuf como necesarias a fin de salvaguardar las opiniones, intereses y voluntades del pueblo, y que ninguna otra voluntad, excepto la de éste, pudiera prevalecer. Pero esta directa y plebiscitaria democracia es —como se dijo antes— el preludio de la dictadura, o el disfraz de la dictadura. Es una invitación al partido totalitario en la oposición para que "organice" el descontento y la voluntad del pueblo imaginando peticiones en masa, manifestaciones y presiones desde abajo; y es, en su caso, dar ánimos a un partido totalitario en el poder para idear *referénda* y resoluciones de las masas en su apoyo. No podía hacerse de otro modo, pues donde se postula la unanimidad absoluta no hay sino imposición de una voluntad singular.

c) ¿SE PUEDE CONFIAR EN EL PUEBLO?

En último término Babeuf confía tan poco en el pueblo como en la Asamblea Nacional. Ya en 1786 expresaba Babeuf graves dudas acerca de la *manie de la pluralité des voix* y se quejaba de la pre-

ponderancia de las estúpidas mayorías. Se quejaba de que quienes tenían ideas superiores a las de la multitud fueran tratados como innovadores peligrosos y *gens à système*. La natural indolencia del pueblo conduce a preferir las cosas conocidas y concretas. Todo cambio supone un esfuerzo y una perturbación. *La majorité est toujours du parti de la routine et de l'immobilité, tout elle est inéclairée, encroutée, apathique... Ceux qui ne veulent pas marcher sont toujours les ennemis de ceux qui vont en avant, et, malheureusement, c'est la masse qui s'opiniâtre à ne pas bouger.*

Sobre todo, a Babeuf y sus amigos les parecía la actitud de las masas en Termidor, y posteriormente, prueba de que la gran mayoría del pueblo no se preocupaba sino de que le dejaran seguir en paz sus propias ocupaciones. El hecho de que las masas, la inmensa mayoría de la nación, consintieran en que el poder y los derechos conquistados se les escaparan de las manos y aceptaran el dominio de una minoría, aparecía como una grave advertencia y una desilusión. Escribió Babeuf que el amigo ardiente de la libertad, puesto a sacrificarse por los demás, se siente amargamente desilusionado y dispuesto a abandonar su empresa: el pueblo le había convencido de su incapacidad para "llegar a la preciosa libertad, y de conservarla una vez obtenida". Las masas están siempre prestas a obedecer a cualquiera que sea capaz de conservar la paz, y estaban dispuestas, incluso, a volver a la monarquía. Algunos no dejaban de suspirar por el buen pan de *l'ancien régime*. Estaban dispuestos a pasar por alto cualquier violación de principios, de esos principios tan abstractos que les parecían un cuento. Y mil agentes ambiciosos trataban de mantener al pueblo en la ignorancia de sus derechos y de su soberanía, o de descarriarlo con retóricas y palabras vacías.

"Los filósofos que han tratado de hacer felices a sus esclavizados, desgraciados e ignorantes conciudadanos, generalmente han sido recompensados con la muerte bajo la acusación vulgar de ambición, nacida hipócritamente de boca de los poderosos enemigos de la igualdad." El autor de estas palabras, Buonarroti, tuvo la preocupación del problema de cómo hacer llegar a las masas una profunda convicción que estando más allá del alcance del pueblo, fuera, no obstante, una verdad absoluta. Dice Buonarroti que en la antigüedad los legisladores tuvieron que apoyarse en la religión o en ficciones religiosas, enderezadas más a asombrar al pueblo que a persuadirle. Esto no puede ser hecho —por fortuna o por desgracia— en los tiempos modernos.

Incidentalmente, dice Buonarroti que los conspiradores llegaron a pensar en predicar su doctrina como un dogma de la religión natural, ya que estaba fundada en los verdaderos e inconmovibles principios de la religión natural y de la Razón. El problema aparecía a Buonarroti aún más difícil que a Babeuf, a causa de su preocupación por la *vertu*. Lo que para Babeuf era cuestión de felicidad, era para Buonarroti cuestión de *vertu*. A Babeuf le exasperaba la incapacidad del pueblo para darse cuenta de los grandes principios y de su interés supremo, mientras que Buonarroti se sentía herido por el egoísmo y falta de espíritu de sacrificio de las masas. La original y pura religión cristiana podía, según él, haber ocasionado un cambio en el corazón del hombre, si no hubiera sido falseada por la ambición de los impostores. "Una tal moral —la verdaderamente cristiana— era irreconciliable con el materialismo que determina al pueblo a no tener en cuenta en su conducta otra cosa que su interés más directo y a burlarse de la virtud." El régimen termidoriano en particular había sido el reino de las más vergonzosas rapacidad y egoísmo. Incluso aquellos que poco ha estaban dispuestos a renunciar a cuanto poseían, se aferraban ahora a sus bienes con toda la pasión del más mezquino propietario. Por tanto, quienes conocen los verdaderos intereses del pueblo, ¿habrán de ignorar a éste? Obrar independientemente de los deseos del pueblo y de los principios sagrados de la soberanía popular era cosa que no se podía pensar.

d) LA IDEA DE LA VANGUARDIA ILUSTRADA

Para mantener la referencia a la voluntad del pueblo, se requería que no se estuviera a ciegas respecto a los secretos deseos de las masas, por muy ocultos, inarticulados e inmaturos que fueran. El pueblo no podía fallar en reconocer sus derechos, su fuerza y su interés, si estas cosas se le explicaran claramente por sus caudillos genuinos. Cuando una vez un choque violento despertara al pueblo de su letargo, se avergonzaría de haber estado inactivo tanto tiempo. En definitiva, no es necesario que haya conflicto alguno entre la acción de una vanguardia ilustrada y el principio de la so-

beranía popular, aunque a esta vanguardia nadie la haya designado, sino que ella, como intrusa, se haya arrogado su misión... Esta teoría era también la base de la filosofía babuvista de la revolución. El problema teórico de la revolución se complicaba a causa de la contradicción entre dos principios últimos, mantenidos ambos por los mismos principios: que la arrogación de la soberanía era un crimen de tal naturaleza que autorizaba a cualquiera a tomar la justicia por su mano matando al usurpador; y que el derecho de resistencia a la opresión era un derecho sagrado, y un deber sagrado del pueblo, a la verdad de cualquier porción de él. Ahora bien, en cuanto un acto revolucionario fuera no solamente de resistencia, sino de intento de hacerse con el poder, sería difícil argüir que el acto revolucionario no constituía una usurpación de soberanía. La perpetraba evidentemente, sin autorización del pueblo, y por eso era una usurpación. Tal autorización era tenida por los babuvistas en modo alguno por no indispensable. Según ellos, el pueblo era demasiado indolente para reconocer que sus derechos eran violados, y aún más indolente para alzarse contra la opresión, adormecidos y engañados como estaban por sus opresores.

C'est aux vertus les plus rares, les plus courageuses qu'appartient l'initiative de l'entreprise de venger le peuple. Una fracción del pueblo, incluso una sola persona, puede reconocer la necesidad de la revuelta y, obrando con tal convicción, apelar al levantamiento popular. Pero, ¿qué decir de la anarquía y la ilegalidad que resultarían de tal cheque en blanco para la revolución? Los babuvistas replican con más de un argumento. El primero es grandemente optimista: ningún acto revolucionario arrastrará a las masas si su motivo es impuro o simplemente ilusorio. Una revolución estalla sólo cuando instituciones viciosas han conducido a los más útiles miembros de la sociedad a la desesperación y les han compelido a buscar un cambio violento.

Por tanto, no era necesaria una autorización expresa. La autorización y la incitación están en la misma naturaleza de las cosas. La sociedad se ha fundado para asegurar la felicidad a todos. En tanto que esto no se haya llevado a cabo, en tanto exista desigualdad, y, en su consecuencia, opresión, y mientras las facultades y la libertad humanas estén siendo ahogadas, existe un derecho permanente a la revolución. Por lo que toca a la revolución del 89, aún no había llegado a su fin, aún no había agotado su carrera, pues no había producido la felicidad universal. *Ou bien, si la Révolution était finie, elle n'aurait été qu'un grand crime.* El mismo argumento era válido respecto a la objeción de rebelarse frente a un poder legítimo aceptado por el pueblo. Un pueblo puede aceptar en aparente libertad una constitución viciosa, y, llevado de su ignorancia y engaño, no poder darse cuenta de que es tiránica. Pero aún hay más. Una autoridad legítima no lo es, en verdad, sino cuando procede de una constitución tan perfecta como pueda ser hecha por los hombres, de una constitución que incorpore todos los principios de la justicia social y garantice la soberanía y la libertad del pueblo. Una constitución en que todos estos supuestos faltaran no podía dar pie a un gobierno legítimo. Después de todo, la constitución de 1795 no había sido aceptada por una mayoría mediante un acto de sufragio universal. La constitución de 1795 rechazaba los principios fundamentales de soberanía popular plena, de instrucción universal e igual y de *l'aisance de chacun.* Por tanto, aquello que pudiera constituir un crimen en un régimen libre donde el pueblo tuviera libertad para expresar sus deseos, se convertía en un deber sagrado en el régimen existente de opresión, especialmente para los partidarios acérrimos del pueblo que tuvieran coraje, ideas claras, virtud y energía.

Sea lo que sea que pueda decirse objetivamente de esta oposición y de sus peligrosas implicaciones es el caso que la prosecución del proceso de Vendôme, como el de los oponentes a Robespierre en circunstancias paralelas, encontró graves dificultades en la acusación, pues la condenación llevaba consigo también la condenación de toda la revolución. El fiscal, consecuentemente, no condenó el fenómeno de la revolución como tal, sino que vino a cubrirse con una dudosa distinción: una revolución es sagrada y legítima cuando, como en 1789, es todo el pueblo quien la hace, con impulso espontáneo y libre, y de acuerdo "con la verdadera voluntad general". Pero si tan sólo una fracción se levanta para destruir la paz y el gobierno legítimo, entonces se trata de un crimen. Mas, ¿cómo se puede probar el carácter universal del levantamiento de 1789? Y, ¿qué habría que decir de las *journées* revolucionarias, que, por mucho que forcemos la imaginación, jamás podremos describirlas como llevadas a cabo por todo el pueblo?

Que no hay contradicción entre la idea de un partido de van-

guardia y la idea de la voluntad general, y que la voluntad general no es la voluntad de los individuos expresada espontáneamente, sino algo que *debe* ser querido e impuesto si llega el caso, esa doctrina que Babeuf pretendía haber aprendido de Robespierre, quien —y Babeuf lo nota con aprobación— enseñó que "los verdaderos legisladores no deben subordinar sus leyes a la moralidad corrompida del pueblo para quien están destinadas; antes al contrario, deben éstas ser aptas para restaurar la moralidad del pueblo. Es verdad que deben basarse en la justicia y la virtud, y, en segundo lugar, deben tener en cuenta las dificultades que se susciten para hacerlas obedecer". Esto no quiere decir que el jefe o los jefes no han de tener en cuenta al pueblo cuando preparan su "regeneración". Las masas deben ser satisfechas. Sus intereses, respetados. Esto debe ser hecho nerviosamente, con afán. Pero a ellas no les atañe decidir en política, ni imponer su querer. Sería inimaginable que los jefes fueran tratados por el pueblo como hombres simplemente encargados de realizar tareas. Los jefes, y no las masas, son los que tienen que hacer girar las ruedas. La esencia de una democracia revolucionaria es precisamente la obediencia y lealtad de las masas a sus caudillos. "Os haré valientes, si es preciso —escribió Babeuf—, a despecho de vosotros mismos. Os forzaré a luchar con vuestros adversarios, aunque no sepáis cómo ni a dónde voy. Pronto, sin embargo, veréis claramente cuál es mi ruta, y o no sois demócratas o la juzgaréis acertada y segura." La actitud de los jefes respecto a los conducidos fué puesta de manifiesto por Babeuf como una mezcla de piedad, desprecio y amor. *L'indignité des hommes ne devait pas l'arrêter dans sa pensée de régénération, qu'il fallait avoir pitié d'eux et les rendre dignes de la liberté.*

No obstante, las masas no pueden inspirar confianza incluso en la elección de jefes, a lo menos al comienzo de la revolución. El pueblo puede sentir vagamente la necesidad de la reforma social, pero no tiene la sagacidad para escoger los jefes apropiados para realizarla. La elección tiene que abandonarse a aquellos cuyo amor por la igualdad, cuyo coraje, devoción y clarividencia, les cualifica para la función más importante; dicho en una palabra, para pertenecer al partido de vanguardia. Habiendo empezado por ser una cuestión teórica, el problema se convirtió en asunto práctico de urgencia una vez que se puso en marcha el plan del golpe de estado. Dice Buonarroti que, aunque el Directorio Secreto del complot confiaba en que "la unión de autoridad y sabiduría" encarnada en la vanguardia podría, por sí misma, lograr los objetivos, sentía, no obstante, que el poder mejor intencionado del mundo podría ser incapaz de garantizar un completo éxito a sus esfuerzos si carecía del afecto y ayuda del pueblo. Pero, aparte de las cuestiones de oportunidad, existía siempre el principio de lo sagrado de la voluntad popular. De algún modo tenía que mostrarse que la *élite* no obraba arbitrariamente, sino de acuerdo con la voluntad del pueblo. No era suficiente presuponer que la *élite* sabía mejor que el pueblo lo que el mismo pueblo quería. Era preciso actuar sin muchas preocupaciones respecto al propio pueblo, pero con la esperanza de que, una vez puesto ante los hechos consumados, el pueblo reconocería entusiásticamente que cuanto por él se había hecho era lo que siempre había deseado. Pretendían los partidarios de Babeuf que no se les tuviera por una banda de "conspiradores criminales trabajando en la sombra". No eran una gavilla de facciosos conspiradores movidos por el deseo de ganancia o por un "loco fanatismo". Lo que querían era lograr sus propósitos por medio del progreso de la *raison publique et de l'éclat de la verité.* Esto implicaba trabajar la opinión pública: la propaganda. Babeuf se jactaba de haber descubierto que nada importaba más a la Revolución que hallar un buen método de sostener y dirigir *le bon esprit public. Car c'est avec l'opinion qu'on remue tout.* Los babuvistas creían firmemente que los jefes del partido revolucionario no debían aislarse de las masas. Nada podía, en su opinión, ser más despistador y descorazonador para el pueblo que una conducta esotérica de sus jefes, y que éstos conspiraran en secreto. Un maquiavelismo tortuoso, secreto, y disimulo en los jefes, era lo más dañoso a la causa revolucionaria. Se necesitaba una propaganda a cara descubierta, que llegara a todos, y no una enseñanza esotérica. El aislamiento de un puñado de activistas, con la pretensión de actuar por el bien del pueblo, sin el apoyo activo de la opinión pública, es estúpido, inepto y detestable.

Todos los inconvenientes de la propaganda abierta están justificados por la confusión y apatía del pueblo, al que no se puede dejar sin guía y al que hay que poner claro ante los ojos cuál es el fin a que se le lleva. Los babuvistas no pudieron nunca resolver el problema capital de la acción política: ¿Había de ser su propó-

sito dar un golpe violento, preparado en el mayor secreto por un pequeño número de conspiradores, crear un movimiento que ilustrara y educara las masas para la acción revolucionaria?

Eran incapaces de escoger entre una victoria por sorpresa y la imposición de un esquema revolucionario, de un lado, y de otro entre un movimiento de ilustración de todas las mentes y una revolución llevada a cabo por consentimiento, a lo menos por el consentimiento de las masas.

Este segundo método parecía demasiado largo. Los jefes, decía Babeuf, serán detenidos en la primera fase de la agitación, y las fuerzas reaccionarias, teniendo todos los resortes en su poder, harán cuanto puedan para producir en las masas el horror al mensaje revolucionario y a su partido. Un golpe violento, por otra parte, sin que el pueblo esté preparado, puede tener las consecuencias más desastrosas. Los revolucionarios pueden aparecer a los ojos del pueblo como bandidos y asesinos. Los sicarios designados por los *beati possidentes* para defender sus usurpaciones y mantener las masas en la ignorancia, lanzarán una violenta campaña contra los rebeldes. La multitud, aturdida, defraudada, inquieta y asustada, cogida por sorpresa e incapaz de reflexionar y comprender el sentido de la revuelta, se arrojará ella misma contra sus salvadores y los aniquilará, y con ellos la esperanza de la Revolución y la salvación de las generaciones por venir. Los gobernantes victoriosos harán cuanto esté en sus manos para perpetuar la memoria del odioso y fracasado *coup*, "extravagancia loca unida a atrocidades criminales que se proponía destruir todo orden justo y razonable". Las intenciones reales de los conspiradores jamás serán conocidas.

En su consecuencia, proponía Babeuf un método intermedio. Después de un período de la más intensa propaganda, los rebeldes perpetrarían el golpe en una zona limitada del país, y en seguida procederían a llevar a cabo las reformas previstas. Los partidarios más acérrimos de la revolución recibirían este ensayo con entusiasmo, y el ejemplo tendría un efecto electrizante en las provincias vecinas. *Ainsi s'étendrait graduellement le cercle des adhésions* a la "*Vendée* plebeya." El crecimiento de la revolución tenía que ser rápido, pero no tan rápido como para no dar tiempo a consolidar cada nuevo avance ganado por las nuevas leyes de igualdad. Por tanto, el punto

esencial estriba en no fallar al principio y en ser exactamente entendido por el pueblo.

París fué escogido como el lugar para comenzar la insurrección. En sus últimos días explicó Buonarroti las diferencias entre el método de Babeuf y el de Owen. Se propuso Owen la creación de pequeñas comunidades socialistas voluntarias, cuyo ejemplo sería seguido por un número cada vez mayor, hasta el triunfo final del socialismo; Babeuf, por su parte, enseñó la conquista de la arteria central del poder. Tal conquista hacía posible la implantación del *régime* deseado en todo el país. En su explicación se ve a Buonarroti ansioso de hacer "todo el posible homenaje" a los principios de la soberanía popular. Teniendo en cuenta la imposibilidad de recoger los votos de toda Francia "el único medio de hacer a la soberanía del pueblo el cumplido homenaje dentro de las circunstancias", era investir a los insurgentes de París con el poder de elegir la autoridad nacional provisional. La devoción del pueblo de París a la Revolución y el valor mostrado por él en el pasado y, probablemente, repetido en el futuro en el curso de la insurrección, fortalecían su título a servir como "muestra suficiente" y exponente de la soberana voluntad de la nación. En cuanto a la posible objeción de usurpación de poder, siendo como es un deber sagrado destruir la tiranía, incumbía este deber al pueblo de París antes que a otra parte de la nación, pues se hallaba más cercano al asiento de la tiranía. Como el aniquilamiento del poder tiránico estaría incompleto sin el establecimiento de una autoridad provisional, el pueblo de París estaba llamado a establecer una que fuera "tan conforme a las circunstancias actuales como éstas lo consintieran, y a los principios de la soberanía nacional".

e) LA TEORÍA DE LA DICTADURA REVOLUCIONARIA

En teoría, el momento de la destrucción del antiguo régimen produciría el de la soberanía del pueblo. El propósito de la revolución era, evidentemente, la soberanía irrestringida del pueblo. Sin embargo, si el pueblo no estuviera maduro, suficientemente maduro, para realizar la revolución, ¿cómo podría confiarse en él para que ejercitara debidamente sus derechos soberanos?

La experiencia de la Revolución francesa, declara Buonarroti, ha mostrado que, en el comienzo de una revolución, "es de menos importancia, incluso por lo que toca a la soberanía popular real, el afanarnos en recoger los votos de la nación, que hacer, sea como sea, caer la suprema autoridad en manos sabias y vigorosas, revolucionarias".

Un pueblo que acaba de sufrir una opresión tradicional no es capaz de escoger sus jefes. Un régimen constitucional fundado sobre asambleas primarias y sobre un cuerpo legislativo no puede hacerse surgir de la nada. Sería loco dejar la nación ni por un instante sin guía. El ejercicio de la soberanía en tales circunstancias sería una mera ficción.

"Esta difícil tarea —el ver la revolución en su conjunto— atañe solamente a ciertos ciudadanos sabios y valerosos, quienes, fuertemente impregnados de amor a su país y a la humanidad, hace tiempo conocen a fondo las fuentes de las calamidades públicas, se han liberado de los prejuicios vulgares y de los vicios de su época, están en la cima del juego de la inteligencia contemporánea y, despreciando la riqueza y la moda, han puesto su felicidad en hacerse inmortales trabajando por el triunfo de la igualdad". Babeuf usa en el mismo sentido el término *dictature de l'insurrection,* pidiendo esta dictadura para quienes hayan dado comienzo a la insurrección.

Así, pues, queda rechazada la democracia formal y se acepta la no incompatibilidad entre el propósito de establecer la democracia y los medios dictatoriales para conseguirlo. "¿A quién —pregunta Buonarroti—, podemos, razonablemente, atribuir la pérdida de la democracia y de la libertad en Francia, sino a la diversidad de opiniones, a la oposición de los intereses, a la falta de virtud, de unión, y al haber perseverado en Convención Nacional? Para establecer la igualdad en una sociedad corrompida se necesita una autoridad fuerte e irresistible, animada de una voluntad única. Si los franceses hubieran tenido la sabiduría de "investir a un hombre como Robespierre con la dictadura... la Revolución hubiera alcanzado su verdadero fin".

El intervalo entre la insurrección y el establecimiento de un orden constitucional es de gran importancia. Los principios formales de la democracia requieren una autoridad provisional que ordene a las asambleas primarias elegir la Convención. Pero la democracia real tiene, imperativamente, que prolongar este intervalo. Un mero cambio, por otra parte, de forma en la administración pública y de los hombres en el poder, no es un fin en sí mismo. Leyes útiles y duraderas, he aquí lo que se busca: una transformación de la sociedad. "Aunque el Directorio Secreto no ignoraba que el modo como se hace y ejecuta la ley puede ejercer alguna influencia en las instituciones que se van a establecer, la historia de la Revolución francesa ha advertido que ciertamente lo que influye más es la desigualdad de condición de los ciudadanos, cuya división crea intereses opuestos, fomenta pasiones hostiles, somete la multitud (que ha hecho ignorante, crédula y víctima del trabajo excesivo) a un pequeño número de hombres poderosos que abusan de la prepotencia adquirida con sus mañas y se aplica a conservar y robustecer por todos los medios el orden logrado en su exclusivo beneficio, especialmente en lo que se refiere a bienes materiales y ventajas sociales." Por tanto, no es justo dejar al pueblo que vote y ejercite la soberanía, sino capacitarle para ejercerla "efectivamente" y no " ficticiamente".

En otras palabras: antes de que la votación tenga lugar, hay que instaurar una "autoridad revolucionaria provisional" capaz de apartar al pueblo "para siempre de la influencia de los enemigos naturales de la igualdad, y reedificar en él la unidad de voluntad necesaria para la implantación de las instituciones republicanas". El pueblo ha de estar preparado para votar como debe votar. Para hacer esto más fácil y cómodo, la autoridad provisional se impondrá la doble función: de proponer al pueblo un plan de legislación sencillo y apropiado y asegurarle la igualdad y el ejercicio efectivo de la soberanía, y dictar provisionalmente las medidas preparatorias necesarias "para que la nación pueda recibir aquel plan". La eliminación de la oposición y una educación y propaganda intensivas eran las dos tareas cardinales.

¿Quién constituiría esta autoridad revolucionaria y esta dictadura, esta "autoridad extraordinaria y necesaria, bajo la cual una nación va a llegar a la plena posesión de la libertad, a despecho de la corrupción heredada de su antigua servidumbre y de las trampas y la hostilidad de los conspiradores de dentro y de fuera?"

¿Será una dictadura unipersonal o de un grupo? ¿Surgida de un caudillaje revolucionario? ¿Impuesta, aceptada o elegida por el pueblo sublevado, de París? ¿Obraría como un ejecutivo, sin la cola-

boración de un cuerpo legislativo? En cierto modo, estas cuestiones son tan sólo parte de un principio mucho más fundamental que nunca ha sido esclarecido. En efecto, los Iguales pretendían que su aspiración era barrer el pasado totalmente, y erigir un estado nuevo en absoluto e inmutable; pero, al paso, se proclamaban a sí mismos herederos del *régime* ilegalmente abolido el 9 de Termidor, y declaraban su intención de volver a la constitución de 1793 y acabar con la obra y los hombres del gobierno postermidoriano, usurpador y violador de los derechos del pueblo. En su primera aspiración, los insurgentes se tenían por libres de toda restricción legal o constitucional; pero este no era el caso en sus restantes actitudes. Uno de ellos, Amar, insistía en que lo debido era volver a llamar a los diputados *montagnards* que habían sido expulsados de la Convención y que se habían comprometido —como se ha dicho— en los preparativos de la sublevación para restaurar el régimen pretermidoriano, y reconocerlos como la única Convención legítima, capaz y con poderes para asumir el gobierno de la nación.

Era natural que los de la Montaña insistieran en que ellos constituían la única autoridad legítima, y en que eran la representación del pueblo hasta que fuera elegida una nueva Convención. Si a esta Convención legítima se añadiera inconstitucionalmente alguna persona no elegida por sufragio universal, sin duda que ello sería mirado como intrusión en la soberanía popular. Del mismo modo, las órdenes que preparaba el Directorio Secreto de los insurgentes para ser ejecutadas al otro día de la sublevación fueron miradas por los *montagnards* como una violación de los derechos del pueblo. Por ejemplo, se opusieron acerbamente, por considerarlo inconstitucional, al reparto de las casas y bienes de los contrarrevolucionarios entre las gentes del pueblo sublevado el día que la revuelta comenzara. Decían que estas cosas nunca podrían considerarse como un derecho del pueblo y que, a lo más, el reparto podía aceptarse como un acto único y excepcional de generosidad. Los de la Montaña no podían aceptar al Directorio Secreto como gobierno provisional, ni permitir que el pueblo de París los nombrara, ni a algunos de sus miembros. El derecho y la incumbencia de elegir un ejecutivo correspondía a la Convención. A lo sumo, estaban dispuestos los de la Montaña a prometer que nombrarían algunos miembros del Directorio Secreto para el Consejo Ejecutivo.

Un modo de resolver esta antítesis de legalidad y procedimiento revolucionario sería la proclamación de la dictadura de un hombre que actuara en vista, y en favor del pueblo, sin estar impedido por una autoridad legislativa. Este plan fué propuesto por Darthé y por Bodson, un antiguo discípulo de Marat, pero fué descartado de antemano. Por otra parte, no había un candidato idóneo. Además, la dictadura recordaba demasiado a la monarquía. Existía siempre la posibilidad de que se abusara del poder dictatorial y la opinión pública no hubiera aprobado una dictadura personal. Había contra ella demasiados prejuicios. El mismo Babeuf estaba contra ella, probablemente porque, sabiendo que no iba él a ser elegido, no quería que otro fuera investido con la autoridad suprema. Un compromiso entre la legalidad y la Revolución se logró en la cuestión de la Convención revolucionaria. El pueblo de París elegiría una nueva Convención constituída por setenta diputados *montagnards* y un diputado por cada departamento, elegido en una lista de patriotas demócratas presentada por el Comité de Insurrección. Así, los antiguos diputados serían minoría. Pero los insurgentes Iguales, aunque su intención era "hablar al pueblo sin reservas ni equívocos y rendir el mayor homenaje a la soberanía", no querían dejar a la nueva Convención en una libertad absoluta. En realidad, no confiaban en ella para que, sola, llevara a cabo la obra de regeneración. Un pequeño cuerpo con el exclusivo poder de iniciativa legislativa, e investido con el exclusivo poder de ejecutar los decretos propuestos por él y aceptados por la Convención, les parecía indispensable y que este cuerpo estuviera compuesto por los demócratas de más confianza era cosa obvia. También lo era que este pequeño grupo lo formaran los miembros del Comité de Insurrección (El Directorio Secreto), a pesar de que se pudiera objetar que el Comité estaba animado de la ambición de monopolizar el poder y de perpetuarse en él. Si la mayoría de los conspiradores y sus amigos íntimos no bastaran "a comunicar a las leyes el espíritu de la empresa emprendida y a suministrar al poder Ejecutivo, magistrados dignos", ¿qué ocurriría, y cuál sería la suerte de la Revolución? Esta cuestión se planteó, cuenta Buonarroti; mas después de algunas dudas acerca de si era preciso planear alguna organización para el caso, se decidió pedir al pueblo sublevado la confianza en la iniciativa y en la ejecución de las leyes exclusivamente para el Comité de Insurrección.

La Convención vendría a ser meramente una estampilla para los actos del Ejecutivo, quien tenía el poder exclusivo de la iniciativa en las leyes, un Ejecutivo que no era escogido por el Legislativo, sino nombrado por el pueblo en armas, es decir, por los leales que a sí mismos se tenían por tales.

Una vez más lo esencial era impedir que el pueblo fuera libre de obrar a su gusto, y realizar lo justo, lo que por tal era entendido entre aquellos que pretendían poseer la virtud de saber lo que es exclusivamente justo y bueno para el pueblo.

La verdadera revolución no es llevada adelante tan sólo por la entronización de la justicia por una vanguardia consciente de su saber y representativa de los íntimos deseos del pueblo. La Revolución tiene que contar con el hecho de que en una transformación social los que pierden nunca aceptan la pérdida, aunque la pérdida haya sido decidida por una mayoría. La fuerza y crueldad de los perdidosos les hace temibles, de tal modo que el pueblo tiene que escoger "entre el aniquilamiento de ciertos conspiradores o la ruina inevitable de los derechos del pueblo". Se trataba, como Buonarroti y Babeuf reconocían, de una cuestión de fines y de medios, en la que los primeros justificaban a los segundos. El uso de la fuerza es un deber penoso, pero sagrado, visto a la luz de la perspectiva *a priori* de que los que perdieran jamás iban a aceptar una derrota final. "Ni piedad ni enmienda puede esperarse del orgullo exasperado." Así, pues, la clase derrotada debía ser también aniquilada.

"Pretender establecer la justicia y la equidad sin emplear la fuerza en un pueblo en el que un gran número de gentes ha contraído hábitos irreconciliables con el bienestar del resto de la sociedad y con el ejercicio de los derechos comunes, es un proyecto quimérico, aunque en teoría seductor. Emprender una reforma como esta y luego carecer de la firmeza requerida es confesar cobardía y falta de visión de las cosas." Es peor: es sacrificar el bienestar del conjunto a los vicios de unos pocos. Además, la violencia necesaria es tan sólo una pequeña medida de comprensión y castigo por años de crímenes, que han hecho inevitable la violencia revolucionaria. Las sublevaciones populares han sido ahogadas en el pasado en mares de sangre. "¿Por qué los partidos que se complacen en exagerar lo que ellos llaman excesos de la Revolución francesa, no han prevenido su estallido por el voluntario abandono de aquello que es la única causa de estos mismos excesos?"

En un régimen de igualdad, los que representan el privilegio y los intereses y hábitos antisociales están "manifiestamente" al margen del "gremio de la soberanía popular"; están fuera de la unidad nacional; realmente, están fuera de la ley. La rapidez y fuerza del "trueno" popular, si se utiliza en el primer momento y con habilidad, es bastante para ahorrar los muchos sinsabores de una guerra civil prolongada.

"Cada avance hacia la igualdad evita una infinidad de aflicciones y abre un campo inmenso al bienestar de millones de gentes, bienestar que, aunque silencioso, puede compensar el egoísta estruendo de la felicidad de un puñado de usurpadores, a quienes, incluso por su propia felicidad, así como por la de toda la sociedad y toda la posteridad, es necesario conducir, de grado o por fuerza, a más razonables pensamientos." Es la santa violencia la que salva al corrompido de la violencia de sus pasiones egoístas.

Declaraba Babeuf ante el tribunal: "Entonces llegué a tener mi mente libre de particulares consideraciones, y juzgué como un mal inevitable el yugo que hay que imponer sobre algunas castas que, durante siglos, han podido imponerlo sobre esta preciosa multitud; pensé, además, que esta represión no era más que una débil compensación, por las represalias y opresivo y continuado trato que aquéllas han infligido al pueblo. Considero esta lucha como una guerra, pero una guerra cuya finalidad es la más benéfica de cuantas hubo."

El ex general Rossignol, conquistador de la Bastilla y uno de los jefes militares de la conspiración, declaró que no hubiera tenido nada que ver con la insurrección si "no cayeran cabezas como granizo" y si la insurrección no inspirase terror como para hacer temblar al mundo. No hubiera hecho falta que la insurrección hiciera esta política si en el pasado no se hubiera degollado a mansalva.

La supresión de la clase derrotada no es el único caso de violencia justificado. Una sola hora de crisis, en la que la unidad de propósito y su realización pura y simple son esenciales, justifican, igualmente, la eliminación de toda oposición ideológica o táctica. Esto es lo grave de la *apología* de Robespierre hecha por Babeuf,

de su dictadura *diablement bien imaginé* y mejor planeada para que triunfara la democracia, ya que "robespierrismo es democracia" y "ambas palabras quieren decir lo mismo".

Ce dernier pouvait avoir à bon droit l'orgueil d'être le seul capable de conduire à son vrai but le char de la Révolution. "Este hombre de iniciativas, este hombre que pudo darse cuenta de que era el único jefe capaz, tuvo que ver que todos los ridículos rivales, por buenas que fueran sus intenciones, hubieran embrollado y echado a perder todo. Me lo figuro diciendo: 'Arrojemos a todos esos banales intrusos en el gran horno de la opinión popular, que todo lo cuece.' Y, según mi opinión, tenía razón. La salvación de 25.000.000 de hombres no puede contrabalancearse con la consideración de unos pocos. Un regenerador ha de tener ideas amplias. Debe pasar por alto cuanto le estorbe, cuanto impida su acción, cuanto se oponga a su fin. Pícaros o locos, presuntuosos o codiciosos de vanagloria, todos son iguales y, en resumen, mala cosa."

Tales ideas podían haberle arrastrado a él, pero, ¿qué importaba, *si le bonheur commun fût venu au bout?*

¿No es esto el abandono de la idea de la dictadura de un grupo por la idea de la dictadura de un hombre? Sí y no. Como se ha indicado antes, Robespierre era la encarnación de la causa del pueblo, y no un tirano personal; Robespierre no era un partido, sino el pueblo. *Le robespierrisme atterre de nouveau toutes les factions; le robespierrisme ne ressemble à aucune d'elles, il n'est point factice ni limité. Le robespierrisme est dans toute la République, dans toute la classe judicieuse et clairvoyante, et naturellement dans tout le peuple.*

No importa la forma, sino el contenido.

Capítulo XIV

ESTRUCTURA DE LA CONSPIRACION

a) ORGANIZACIÓN Y PROPAGANDA

Vamos a intentar ahora un examen sumario de la estructura del complot de Babeuf y del plan del *coup,* vistos en el fondo de sus premisas ideológicas. El Directorio Secreto de Salud Pública o, como fué alternativamente denominado, el Comité de Insurrección, era la autoridad suprema de la conspiración. Estaba constituído por poco más de media docena de personas.

El comité primeramente constituído era escasamente más que un seminario de ciencia política, en el cual, "después de dilucidar las causas de las calamidades que afligen a las naciones, se llegó a conocer, al fin, y determinar con precisión los principios del orden social mejor calculado para librar a la humanidad de aquellas calamidades y para prevenir su resurgimiento". Se ve que el comité fué un precursor de aquellos grupos revolucionarios de los siglos XIX y XX, para los que la elaboración de la doctrina revolucionaria fué asunto de no menor importancia que el golpe revolucionario mismo. Buonarroti describe la finalidad del comité como constituída por "una resolución de enlazar en un modo único los hilos desparramados de la democracia, con el propósito de encaminarlos al restablecimiento de la soberanía popular".

El Directorio dividió París en doce *arrondissements,* dirigidos por doce agentes principales. La tarea de éstos era comunicar las instrucciones del Directorio, dar pábulo y dirigir a la opinión pública; distribuir los periódicos, los folletos y las hojas sueltas, redactar pasquines y ponerlos en las vallas y paredes por medio de

brigadas especiales; seleccionar y dirigir oradores al aire libre, llamados *groupers;* infiltrarse y manejar los *clubs,* las sociedades y las tertulias de los cafés; enviar informes acerca del estado de la opinión, recoger y comunicar informaciones acerca de los depósitos de armas, de víveres y de otros productos; preparar listas de personas peligrosas, espiar la policía y los gobiernos locales y, desde luego, organizar a los militantes locales de acción.

Las instrucciones del Directorio insistían en que los agentes debían realizar su trabajo sin darse a conocer ni aparentar una conducta de dirigentes.

"Sacrifiquemos la vanidad de la apariencia a la gloria de ser realmente útiles", y "a la íntima conciencia de ser el instrumento invisible por medio del cual se mueven y accionan los grandes resortes", se dice en una circular. Obediencia ciega y entrega sin reservas se exige de los agentes. "Recuerda que ya no te perteneces a ti mismo", dice una instrucción. "Todos aquellos a quienes la revolución ha requerido responden ante la patria de cada uno de sus actos y en todo momento con su vida." "¡Ay de quien hace mal uso de la confianza puesta en él!"

Los diarios de la conspiración habían de servir como "el compás del marino". El "termómetro de la energía" de las masas tendría que ajustarse estrictamente a la "temperatura" de los diarios; el ímpetu del pueblo se avivaría o se apaciguaría según esta temperatura.

Aunque las principales instrucciones del Comité Secreto expresaban su preferencia por las reuniones privadas, de pequeños grupos, en domicilios particulares, que imperceptiblemente se transformarían en bien organizadas células, la obra más importante de propaganda se hizo en los cafés, en los parques y plazas públicas, donde los obreros gustaban de reunirse después del trabajo. Las mujeres prestaban señalados servicios, especialmente entre las tropas. La bella Sophie Lapierre encandilaba a soldados y paisanos en el frecuentadísimo Café des Bains Chinois, construído en un estilo extraño, seudo chinesco. Allí cantaba canciones patrióticas, cuyos estribillos eran repetidos por los parroquianos. *On levait son verre en l'honneur de la Liberté et de l'Egalité. On s'échauffait mutuellement.*

La propaganda entre las tropas y entre la policía era de importancia capital. En este respecto, el Directorio Secreto quiso explotar el cansancio de la guerra entre los soldados e, incluso, su cobardía. No bastaba con excitar sus sentimientos patrióticos. Todas "las pasiones de estos hombres, preciosos para la causa", deberían ser puestas en juego y utilizadas. El cobarde que temía la línea de fuego o sentía dejar a su familia y a las personas queridas podía convertirse en un valiente soldado de la conspiración. Exagérense los peligros del frente. Acaríciese a los soldados, mímeseles con promesas y cuidados.

Hubo cinco agentes especiales para actuar entre las tropas y policía. Darthé y Germain eran los superintendentes. Grisel, el agente provocador que traicionó a los conspiradores y los delató, era uno de los más activos agentes entre los militares; contribuyó a rebajar el tono de la propaganda en el ejército. En sus manos adquirió un carácter particularmente vulgar y repulsivo. Este carácter concordaba con su idea del soldado bajo el régimen del Directorio. En un interesante informe al Directorio Secreto, apuntaba que el antiguo voluntario idealista había desaparecido. Los hombres idealistas de este tipo que aún quedaban eran ahora llevados al ejército por la fuerza. Deseaban vehementemente el fin de la guerra, y se tenían por conscriptos y obligados a una tarea dura. Los demás eran soldados profesionales sin más ideales que el ascenso. A los primeros había que prometerles la licencia absoluta en breve plazo; a los segundos, gajes y beneficios. Los soldados no sabían lo que era la igualdad e, incluso, recelaban cuando de ella se les hablaba. Apenas un diez por ciento sabía leer y escribir. Grisel propone suministrarles alcohol como el mejor medio para atraérselos: (el vino) *monterait adroitement leur esprit à la hauteur nécessaire.* Para esto se necesitaba dinero, del que se tenía poca cantidad. El único miembro rico de la conspiración era Félix Lepelletier, pero resultó menos útil de lo que se esperaba. Tan sólo se pudo disponer de una contribución en metálico importante, procedente del ministro de Holanda: doscientas cuarenta libras. *Cette révolution n'est point entreprise par des milords,* decía una instrucción. Los informes de los agentes principales contenían lamentaciones referentes a la pobreza de los patriotas de sus respectivas demarcaciones. Unicamente unos pocos podían hacer los sacrificios necesarios, ofre-

cer hospitalidad a los camaradas de la provincia o contribuir a los gastos de impresión de periódicos y hojas sueltas.

A medida que la propaganda se hacía más a la luz pública y a medida que se hacía más amenazadoramente inminente la sublevación, se hacía menor la esperanza de adueñarse por sorpresa del gobierno.

Casi deseaba Babeuf que el gobierno conociera que se estaba preparando el golpe. Tenía la esperanza de que el gobierno se asustara. Bastaba que permanecieran en secreto los nombres de los cabecillas, decía. A pesar del aire de absoluta reserva que se ha dado a todo el complot, "sería locura pretender ocultar... nuestras intenciones hostiles bajo pretexto de desarmar su vigilancia", escribió Babeuf en *Palabras apremiantes a los patriotas,* para advertirles que no se dejaran engañar por los intentos del gobierno de seducirlos con medidas de política popular. El plan del *coup* era conocido hacía tiempo por el gobierno. "Opongo al gobierno y sus partidarios no ocultas sino abiertas baterías. Los presuntuosos, los parlanchines, los locos de la facción de los prudentes dirán, tal vez, que sería una política más aconsejable cubrirnos con algún disfraz... Pero hace tiempo que no queremos vencer por sorpresa, sino de modo más digno del pueblo: por la fuerza."

¿Cuál era la fuerza de que disponía el Directorio Secreto? Reconoce Buonarroti que fuera del "vasto número de ardientes amigos de la Revolución", "sin contar la numerosísima clase de trabajadores, cuyo descontento e impaciencia estallaba por todas partes", el Directorio Secreto podía apoyarse en un ejército de diez y siete mil hombres. Esta fuerza se componía de cuatrocientos "revolucionarios de París", mil quinientos oficiales pretermidorianos retirados por el Directorio, un millar de artilleros, con "mente democrática", acuartelados en la capital, seis mil cien hombres de la legión de policía, un millar de sujetos de confianza en las provincias, mil quinientos granaderos de la Asamblea Legislativa, todo el cuerpo de inválidos, es decir, unos mil hombres, y otros quinientos entre militares que habían sido procesados o retirados. A más de las armas y municiones en poder de unidades militares de confianza, los conspiradores contaban con apoderarse de las armerías, arsenales y almacenes, con la ayuda de sus guardianes.

Todos estos cálculos eran exagerados en gran medida. Los sucesos demostraron luego que no se podía confiar en las tropas, aunque los conspiradores estaban casi seguros de que el regimiento de artillería de Vincennes —lo que hubiera sido importantísimo— se disponía a unirse a la insurrección. En cuanto a las masas, hay que decir que ya había pasado el tiempo en que estuvieran perfectamente organizadas y alertas para toda acción revolucionaria —el tiempo de las Secciones, de las sociedades populares, en la luna de miel de la Revolución—. El primer estado de exaltación había pasado, dando lugar a la desilusión y al cansancio. Se puede deducir con certeza, por los documentos, que en los últimos días que precedieron a la rebelión —y a su fracaso— Babeuf y sus amigos estuvieron inquietos y tuvieron conciencia de la debilidad de sus fuerzas. Dieron prisa a los agentes principales para que refrenaran la impaciencia de los militantes, con el fin de evitar un prematuro levantamiento.

b) EL PLAN DE INSURRECCIÓN

La señal de la insurrección debía ser dada por clarines y trompetas, leyéndose en seguida el *Acta de Insurrección,* proclama revolucionaria en que se establecería el Comité Insurreccional de Salud Pública. El Acta comenzaba con las palabras "Los Demócratas de Francia consideran que la opresión y la miseria del pueblo han alcanzado su colmo", declaran que el pueblo se insurrecciona contra la tiranía con el fin de restablecer la constitución de 1793. Todos los crímenes del régimen y todos los vicios de la constitución de 1795 se enumeraban en la proclama. Después animaba al pueblo a avanzar desde todos los lugares "aunque fuera desordenadamente", empuñando las armas que se ofrecieran, y se dirigiera hacia la Asamblea. Seis generales revolucionarios, distinguibles por su escarapela tricolor en el sombrero, estaban dispuestos a mandar las tres divisiones "regulares" insurreccionales. Estaban a las órdenes de un comandante general en jefe. El pueblo debía llevar banderas con leyendas que proclamaran los derechos sagrados de la insurrección, la muerte de los usurpadores de la soberanía del pueblo; la restauración de la constitución de 1793 y el régimen de Libertad, Igualdad y Felicidad. Todos los portillos de la ciudad deberían ser cerrados inmediatamente; el tránsito del Sena, detenido.

Toda entrada o salida de la capital, impedida, excepto la entrada de alimentos. Las tropas insurreccionales y el pueblo, deliberadamente entremezclados, avanzarían luego desde la Asamblea hacia la Tesorería Nacional, Correos, los ministerios y otros centros gubernamentales y administrativos, y se apoderarían de ellos. Se invitaría a las tropas del gobierno a que se unieran a la insurrección, y se esparcirían rumores de que así lo habían hecho. En el caso de que rehusaran unirse al pueblo y de que atacaran, se levantarían barricadas. Se cerrarían las calles y hombres, mujeres y niños buscarían piedras, calentarían aceite y agua para arrojarlos desde los tejados sobre las columnas armadas.

El *Acta de Insurrección* declaraba que la disolución de todas las autoridades existentes se hacía ante el pueblo, el cual reasumía sus derechos y poderes. Los diferentes documentos que han quedado contienen instrucciones contradictorias respecto a la conducta que se debía seguir con los funcionarios de la administración existente. La necesidad de "un gran ejemplo de justicia, capaz de atemorizar" y "de inspirar un saludable miedo" y de "separar las clases trabajadoras de la influencia del gobierno" son cosas que no se ponen en duda.

Se pensaba, además, que era esencial espolear las pasiones del pueblo e incitarle a cometer actos de los que no pudiera volverse atrás. Citemos una instrucción típica: "es infinitamente esencial e incluso de capital importancia que tales actos se realicen. Impídase toda reflexión por parte del pueblo. Es esencial que cometa actos de los que no pueda volverse atrás".

Mientras que el *Acta de Insurrección* y algunas instrucciones hablan de un juicio sumarísimo de los miembros del Directorio y de los dos Consejos, ante una comisión especialmente nombrada y en presencia del pueblo, acusándoseles del crimen capital de usurpadores de la soberanía popular, otra instrucción —las palabras acusadoras han sido raspadas, pero aún son legibles —ordena matar *(tuer)* a los cinco miembros del Directorio y a los siete ministros, al general del ejército del interior y a su Estado Mayor, al comandante general y a su Estado Mayor y *faire main basse sur tout ce qui s'y rendrait* en el Patio de los Quinientos. Toda acusación debía comportar, en todo caso, la pena de muerte. La única diferencia material entre la instrucción de matar en el acto y la de

proceder a un juicio estriba en el hecho de que, en el último caso, queda la posibilidad del derecho del pueblo a ser misericordioso para con los errores del pasado y que sean redimidos con servicios a la insurrección.

Todas las instrucciones coinciden en la absoluta necesidad y obligación de matar a todo diputado, administrador, juez, oficial, a todo funcionario gubernamental que intente oponerse a los insurgentes o ejercer su autoridad. *Toutes autres exterminations seront déterminées par de nouveaux ordres.* También habían de ser matados todos los extranjeros hallados en las calles, los jefes de la revuelta de Vendimiario o quienquiera se produjera como alarmista. De igual modo, los comerciantes que faltaran en declarar sus *stocks* de alimentos deberían ser ejecutados. Los panaderos que se negaran a cocer, los vinateros que se negaran a distribuir sus vinos habían de ser *accrochés à la première lanterne.* Los directores serían enterrados en las ruinas de sus palacios. No se dudaría que las gentes del pueblo puestas en las listas de conspiradores como enemigos del pueblo serían liquidadas. Se emplearían para *colérer le peuple* tanto elocuentes y "enérgicos patriotas" como pasquines y hojas sueltas. Las instrucciones ordenaban también el empleo de la "política y persuasiva elocuencia de las mujeres" para convencer a los soldados, a quienes se regalarían "coronas cívicas" al par que se les exhortara "por medio de todas las más poderosas consideraciones que se supieran emplear".

El plan de la conspiración ponía gran empeño en lo importante que era dar satisfacción inmediata al pueblo mediante una rápida distribución de bienes. Todos los depósitos de alimentos, ropas, zapatos, vehículos, caballos, etc., tendrían que ser incautados, y sus contenidos distribuídos en las plazas públicas o puestos a la disposición de las autoridades insurreccionales. Se requeriría a todos los tahoneros para cocer y distribuir pan gratis, bajo palabra de futuro pago. Todos los edificios, con sus muebles, de los *émigrés,* "conspiradores", que apoyaban "el gobierno tiránico" y todos los *ennemis du peuple* debían ser incautados y sus bienes repartidos entre los pobres, defensores de la revolución. Todos los efectos que los pobres tenían empeñados en los Montes de Piedad se devolverían sin el abono del préstamo. Los patriotas proscritos o en exilio se-

rían recompensados con los bienes confiscados pertenecientes a los enemigos del pueblo.

Pretende Buonarroti "que sería equivocado considerar la promesa de la gran distribución de bienes" como contraria al espíritu de la comunidad a la que se buscaba llegar. El punto principal era triunfar y el Directorio Secreto no se sentía "ni muy moroso ni muy precipitado". El acto de un reparto inmediato trataba de dar al pueblo unas arras de la pronta realización de sus esperanzas de siempre, sin alarmar indebidamente a quienes aún no tenían completa confianza en la igualdad comunista.

El reparto, de momento, no significaba, nos dice Buonarroti, una expropiación total o una política de parcelación (en vez del comunismo). De hecho, el Acta Insurreccional ponía toda la propiedad, pública y privada, bajo la salvaguardia de la nueva Asamblea Nacional; desde luego, sólo temporalmente y sólo bajo el supuesto de que únicamente la propiedad de los patriotas merecía respeto. Esto estaba en la misma línea que las Leyes de Ventoso, de Robespierre y Saint-Just, así como la decisión de llevar a cabo la distribución de la propiedad nacional por valor de mil millones, que se había prometido a "los defensores de la Patria". El comunismo debía venir por sus pasos contados. Lo primero era ganarse a las masas por medio de la distribución de lo incautado.

Después de haber "truncado la tiranía" y recuperado "los derechos recibidos de la naturaleza", el pueblo de París tendría que pedir que se aprobara un decreto que diera al nuevo gobierno poderes para establecer un orden social nuevo, fundado en el principio de absoluta igualdad, la universal obligación de trabajar y el ilimitado derecho de la nación a disponer de toda la propiedad del suelo francés. Estas instrucciones estaban hechas de tal modo que semejaran órdenes dadas para mejorar la constitución de 1793 y para promover la pronta ejecución de las leyes destinadas a asegurar la igualdad permanente, la libertad y la felicidad. El nuevo gobierno tendría que dar cuenta a la nación de la ejecución de este decreto, no más tarde que en el lapso de un año. Tal era el compromiso entre ambas posiciones legales: una la que sostenía que el pueblo estaba llamado a establecer un nuevo contrato social sobre la *tabula rasa* del pasado, y tan sólo sobre la base de los derechos naturales y la ilimitada soberanía del pueblo; la otra, que todo

lo que se intentaba era restaurar el régimen, ilegalmente abolido, anterior al 9 de Termidor, que descansaba en la base de la constitución de 1793. Este último principio fué adoptado, pero pensando siempre en mejorar la constitución de 1793.

Una línea paralela se siguió respecto al establecimiento de nuevas autoridades. Ya hemos hablado del compromiso merced al cual la nueva Asamblea debía estar compuesta de los setenta diputados *montagnards*, anteriormente expulsados de la Convención, y de un diputado por cada departamento escogidos "por el soberano pueblo de París" de una lista preparada de antemano. Se preguntaría al mismo tiempo al pueblo soberano si aprobaba y decretaba que el Comité Insurreccional permaneciera en el poder hasta el éxito completo de la sublevación y hasta que "leyes regeneradoras" fueran trazadas de modo tal, "que no quedara un solo ciudadano pobre en el estado". En principio todas las autoridades debían ser repuestas "tales como eran antes del 9 de Termidor". En cada sección tres miembros del antiguo Comité Revolucionario, que se hubieran conservado *les plus purs*, tomarían la iniciativa de restaurar las instituciones pretermidorianas. Parece que el Comité Insurreccional se reservaba el derecho de nombrar las autoridades de la capital. Sobre las autoridades reconstituídas se insertaban agentes especiales, algo así como comisarios de departamento y distrito, con autoridad universal y el cometido de hacer que prevaleciera el nuevo espíritu. Deberían ser apóstoles de la nueva gracia. Antes de ser nombrados, deberían declarar sus bienes.

Se pensaba en un seminario especial para educar propagandistas y directivos, y para elaborar la nueva ideología. Listas especiales de antiguos activistas pretermidorianos y de "patriotas enérgicos" estaban preparadas. De ellos saldrían los dirigentes. No había que poner obstáculos ni andarse con remilgos respecto a las medidas necesarias que requiriese la situación. Todo aquel que no hubiera tomado parte activa en la insurrección debía ser desarmado, excepto los *sans-culottes*, pues su pasividad era menester atribuirla más bien a ignorancia que a falta de buen deseo. Todos los *(burgueses y aristócratas)* detenidos pretermidorianos volverían a ser encarcelados. Se exceptuarían los casos en que voluntariamente se estuviera conforme en "restringir sus necesidades al mínimum" y en ceder lo restante al pueblo.

Quienes fueran tan temerarios que rehusaran el nuevo orden, así como los extranjeros y cuantas personas resultaran detenidas en virtud de los sucesos revolucionarios, serían enviados a lo que no puede ser designado más que por el nombre de campos de concentración, a "islas... convertidas en correccionales... con trabajo duro, en común con otros convictos... lugares inaccesibles... que tuvieran administradores directamente dependientes del gobierno..." a fin de "aterrorizar y desconcertar" a aquellos que pudieran intentar un derramamiento de sangre. Los descontentos, no obstante, contribuirían al esfuerzo en pro de la regeneración nacional "forzándoles a encontrar en ese mismo esfuerzo regenerador su propia satisfacción".

Los combatientes de la insurrección, los soldados, tendrían permiso para volver a sus hogares después de la victoria, aunque se esperaba que voluntariamente permanecieran en el ejército del pueblo. Tendrían su condigna recompensa. Los afines y parientes de los caídos recibirían pensiones, y sus hijos serían adoptados por la república. Una nueva Guardia Nacional se organizaría a la mayor brevedad. "Un despliegue teatral de banderas como descendiendo de las nubes" constituiría el gran espectáculo procesional de la inauguración de la paz en la regenerada república. "En medio de los aplausos... mil veces repetidos, veréis la insurrección marchar instintivamente a su natural destino."

Pero, ¿cuál era este destino natural? En su *Historia de la Conspiración* da Buonarroti una respuesta pormenorizada a esta pregunta. Historiadores no menos competentes que Mathiez y Lefèbvre, han puesto seriamente en duda el valor de la notablemente detallada descripción que hace Buonarroti de los últimos proyectos de los Iguales. Buonarroti escribió su libro muchos años después de los sucesos. No hay modo hábil de confrontar su relato con materiales auténticos de los días de la conspiración, para calibrar hasta dónde atribuye a sus compañeros de 1796 sus ideas posteriores y hasta qué punto sistematizó en su madurez en un sistema utópico los vagos y desordenados propósitos de aquellos días. No obstante, la incuestionable fidelidad de su reconstrucción de los sucesos que realmente ocurrieron, que han sido confirmados por otras pruebas indirectas o circunstanciales absolutamente conocidas, da una autoridad a Buonarroti que no se le puede negar.

Sea cual sea la importancia que se dé a los detalles especiales de la construcción institucional de los babuvistas, a su construcción de la ciudad ideal del futuro, tal como la pintan Buonarroti, las cartas a Coupé y a Germain, de Babeuf, los últimos números del *Tribun* y los documentos cogidos por la policía, poca duda queda de que se trataba de una concepción comunista, democrático-totalitaria. A esto tendían los conspiradores. La idea de tal ciudad se convirtió en parte del mito heredado —a través de Buonarroti— por el siglo XIX. La conspiración de Babeuf es el antecedente del movimiento revolucionario del siglo XIX.

Nuestro interés en este libro es, en primer lugar, el mito y religión del revolucionarismo mesiánico. A Buonarroti debemos dar el puesto de honor que merece en la pintura de la ciudad celeste, como uno de los creadores importantes, junto con otros, de la naciente religión de la revolución democrático-totalitaria.

Capítulo XV

EL ULTIMO ESQUEMA

a) LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA

Era esencial al pensamiento de los primeros totalitarios el no poder aceptar la idea de que el pueblo es tal cual es, es decir, que es una realidad constituída por la suma total de los elementos que integran una generación, los buenos y los malos, los progresivos y los retrógrados, con sus deseos, con sus ideas claras y sus ignorancias. Sería también equivocado pensar que tenían la idea de que el pueblo era una minoría, ni que quedaba restringido a los "elegidos". La masa del pueblo era tenida por "el pueblo", sin duda, o como calificada para llegar a ser "el pueblo"; una minoría no tenía, en su idea, remedio; era algo que ejercía una influencia peligrosamente corrompida, que merecía ser aniquilada. Los robesperrianos vieron en el pueblo una comunidad de virtud, de virtud a la verdad fuertemente coloreada de tinte social. Los babuvistas fueron más lejos; para ellos el pueblo era una comunidad de iguales (la esencia de la virtud es la igualdad y la ausencia de avaricia), una comunidad de trabajadores no propietarios. El fin de la revolución y de la legislación posrevolucionaria era dar nacimiento a un pueblo regenerado, al verdadero pueblo, mediante la total eliminación de la irreductible minoría y mediante la educación adecuada de los restantes.

La insistencia en la correlación entre virtud, democracia e igualdad comunista es la contribución peculiar del babuvismo y su progreso respecto de Robespierre. Según su opinión, sin igualdad co-

munista no habría democracia y viceversa. El objeto de la legislación es, como se dijo más arriba, poner a todo el pueblo en posición de ejercitar su soberanía útil y eficazmente, de darle los medios para ser realmente soberano. Mas esto tan sólo podrá ser realizado en un régimen de perfecta igualdad. Entonces, y sólo entonces, desaparecerá cuanto tiende a tergiversar y oscurecer la verdadera voluntad y el verdadero interés del pueblo. Las decisiones del pueblo serán entonces decisiones ilustradas, y, como tales, nunca se opondrán a la igualdad, pues el pueblo ilustrado, y libre de presiones constriñentes, nunca legislará contra sí mismo. A las deliberaciones del pueblo presidirá aquel espíritu de unanimidad que, según los babuvistas, es la marca de una verdadera democracia. Un "pueblo celestial" y una democracia sana son aquellos en los que no hay "diversidad ni oposición de intereses". Siempre se podrá tener por corrompida una nación en la que exista "en su seno una clase de personas que tenga formadas pretensiones irreconciliables con el bienestar del conjunto, o de otras partes componentes del conjunto". Un solo individuo que se salga de la igualdad rompe la unidad del pueblo.

La concesión de los derechos soberanos no tiene, por tanto, sentido por sí mismo, pues con ello nada se logra si no existe la preparación del pueblo para el ejercicio de estos derechos. Aún más, en tanto las condiciones para el apropiado ejercicio de la soberanía no existan, no solamente es fútil, sino peligroso no poner restricciones a tal ejercicio de los derechos soberanos por todos y cada uno separadamente. Según esto, se hace preciso una vez más la eliminación de la minoría irredimible, el establecimiento de la perfecta igualdad y la regeneración espiritual del pueblo.

"De la consolidación de estas instituciones (especialmente las económicas) depende la realización de la revolución y el ejercicio total de la soberanía popular." Dicho en otras palabras: "el día en que el pueblo entrara en el gozo pacífico de la igualdad, sería aquél en el que sería capaz de ejercitar en toda su plenitud el derecho de deliberar acerca de sus leyes, como está consagrado en la constitución de 1793". En los primeros momentos habría tan sólo una parcial puesta en ejercicio de la constitución, que gradualmente sería ampliada. "Hasta entonces, el poder soberano habría de irse sólo gradualmente entregando al pueblo, y progre-

sivamente se le iría cediendo más poder." En otras palabras: el pueblo asumiría sus derechos democráticos únicamente tras la eliminación de toda oposición, y después de la completa saturación del propio pueblo de las ideas comunistas.

Los verdaderos ciudadanos del futuro no serían los nacidos y simplemente habitantes en el territorio de Francia, sino tan sólo aquellos comprendidos en la comunidad nacional, la cual, en tanto concierne a la organización nacional, compone, al mismo tiempo, la economía nacional. Todos los demás fuera de ella serían tratados como extranjeros. La cualificación esencial de miembro la dará la participación en el esfuerzo productivo de la nación: el trabajo. Los intelectuales serán admitidos únicamente si presentan un certificado de *civisme,* es decir, de confianza política. Una ley determinaría la fecha después de la cual nadie que no fuera miembro de la comunidad nacional tendría derecho de ejercer los derechos políticos y civiles.

Una vez llevada a cabo esta operación preparatoria, la nación existirá únicamente en aquellos que participan en la Comunidad. Mas como, incluso en este caso, nadie existe que haya nacido automáticamente dentro de la comunidad nacional, se hace preciso que la comunidad se constituya en un acto solemne de pacto. Buonarroti describe la ceremonia de concesión de los derechos de ciudadanía en términos realmente rousonianos:

"En ciertos días, los jóvenes que hayan llegado a la edad requerida, después de haber alcanzado los grados de instrucción cívica y militar prescritos por las leyes, tendrán que venir a solicitar de la Asamblea de los ciudadanos la inscripción de sus nombres en los registros. Después que esta asamblea haya deliberado, se explanarán la naturaleza del pacto social, los derechos que confiere y los deberes que impone a los candidatos, que habrán de ser llamados a declarar si consienten en formar parte de la sociedad francesa bajo las condiciones que han oído y en las que han sido instruídos durante su educación. Los recusantes, si los hay, serán proscritos para siempre de la república y acompañados hasta las fronteras, después de haber sido provistos con lo necesario para la vida durante algún tiempo. Respecto a los demás —los que consientan en las condiciones—, se les invitará a un solemne compromiso con el pueblo soberano, en virtud del cual recibirán los distintivos de su nueva condición. Vestidos por los magistrados con el traje de los ciudadanos, serán saludados como ciudadanos franceses, y sus nombres inscritos en el libro de registro civil, llevado solemnemente en pompa en medio del pueblo; entonces cada nuevo ciudadano recibirá el regalo de un uniforme militar, de una armadura completa con su nombre grabado en ella, con el fin de que el miedo de quedar deshonrado si la pierde le haga más valiente en la batalla y le comprometa a defenderla a costa de su propia vida cuando la patria le confíe su defensa."

La nación no es una agrupación de hombres, mujeres y niños, sino una confraternidad de fe. Además, y en la verdadera tradición rousoniana, el individuo recibe su verdadera personalidad, y cualquier derecho que pueda tener, únicamente del Contrato Social.

La democracia babuvista no es tan sólo la organización de la totalidad de los ciudadanos con el propósito de otorgarles los medios de expresar su voluntad y de llevarla a la realidad. Su rasgo esencial es su desconfianza en la representación parlamentaria —una vez más en el espíritu de Rousseau— y la introducción de frenos y restricciones en la Asamblea, consistentes en el poder del veto popular y un tribunal popular especial o senado, como guardián de la ortodoxia. Existirían tres tipos de asambleas de soberanía: la Asamblea Soberana (consistente en las asambleas de las comunas y secciones), la Asamblea Central de Legisladores (es decir, la Asamblea Nacional) y el Cuerpo de Conservadores de la Voluntad Nacional elegido por los Senados, o sea, comités de censores de la ortodoxia, establecidos en cada asamblea local. Los Conservadores son el tribunado del pueblo frente a los ataques de los legisladores a la soberanía del pueblo. Cualquier ley o decreto adoptado por la Asamblea Nacional debe remitirse a la Asamblea de Soberanía para su aprobación, conocimiento o veto. Las Asambleas de Soberanía transferirían peticiones y proyectos de ley a la Asamblea Nacional a través del Cuerpo de Conservadores.

Nos cuenta Buonarroti que existían varias opiniones respecto a lo que ocurriría en el caso de una completa usurpación de los derechos del pueblo por la Asamblea de Legisladores. Algunos proponían que el Cuerpo de Conservadores tuviera el derecho de una inmediata apelación al pueblo; otros querían que los Conservadores tuvieran el poder de suspender los decretos de la Asamblea Nacional

hasta que el pueblo tuviera una oportunidad de expresar su voluntad. Tan grande era la desconfianza en una Asamblea de elección, que conserva, al mismo tiempo, el poder de legislar y ejecutar sus propias decisiones, que se llegó a proponer que el Parlamento quedara dividido en dos secciones separadas, una para proyectar leyes y la otra para ejecutarlas. Buonarroti subraya las ventajas de tener varios órganos de legislación, y los peligros inherentes a una cámara única, peligros nacidos del espíritu de facción.

Los Conservadores y los Senados debían estar integrados por ancianos de gran mérito, probados defensores de los derechos del pueblo. Mas como los hombres viejos de aquel tiempo estaban imbuídos de los prejuicios del pasado, la prueba para pasar a formar parte de aquel augusto cuerpo sería, no la edad sumada a los servicios, sino la confianza política. Unicamente los más devotos y meritorios, y, sobre todo, los más ortodoxos de la causa de la igualdad serían elegidos. Habría así una institución de guardianes de la ortodoxia política que podría en todo caso apelar al pueblo contra la Asamblea Nacional. Por otra parte, los diputados serían responsables de sus opiniones.

No solamente habría cortapisas y frenos constitucionales puestos a los legisladores bajo forma de cuerpos rivales con poder de inspección, sino que los contenidos de la legislación serían determinados de antemano. Ciertos principios serían inviolables, ni siquiera podrían tocarlos las Asambleas de Soberanía sin peligro de disolver la sociedad, tales como una "vigorosa" igualdad, la soberanía popular, la institución del estado y la constitución de la autoridad. Existirían períodos fijos para la revisión de la constitución, si tal revisión se consideraba necesaria. Estas asambleas periódicas nombrarían a pequeños comités de *sages* para hacer las peticiones formales de revisión. Fuera de esto, comisarios, especialmente designados, fijarían las fechas de revisión del estado de la nación, y harían indicaciones y propuestas para extirpar los abusos.

El Comité Ejecutivo tendría el *status* y sería nombrado del modo prescrito en la constitución de 1793; pero sus miembros estarían fuertemente vigilados. Existiría, naturalmente, un gran cuerpo de servidores civiles del estado, encargados de todo el sistema de producción y distribución. En un sentido, todo empleado del estado realizaba un servicio civil. No había razón para alarmarse ante el espectro de un cuerpo hipertrofiado de servidores civiles, decían Babeuf y Buonarroti. Cada magistrado avanzaría por grados en el servicio, sin excepción para nadie. Además, cada candidato tenía que pasar la prueba de *civisme* y un examen de sus *mœurs* por el censor. Finalmente, en vista de la mayor pormenorización y rígida determinación de deberes y derechos, los servidores civiles no podían estar en situación de obrar contra la voluntad del pueblo. En general, en un sistema de igualdad, el arte del gobierno y de la administración estaría tan simplificado y reducido a simple aritmética, que cualquiera podría desempeñar los oficios del gobierno. No era, pues, necesaria ninguna clase exclusiva de ciudadanos expertos oficinistas, y el peligro de que tales grupos especializados pudieran usurpar el poder no se presentaría. Al comienzo, solamente los revolucionarios políticamente más de confianza serían elegidos para los servicios públicos, de modo que se crearía el espíritu más verdaderamente republicano. Posteriormente, el sistema de educación nacional y la atmósfera general de permanente debate serían un natural adiestramiento de la juventud en el servicio del estado.

b) COMUNISMO ECONÓMICO

El nombre que dieron los amigos de Babeuf a la organización de la producción y la distribución fué: La Gran Economía Nacional. Cuando esta institución fuera establecida, no quedaría lugar para la propiedad privada ni, ciertamente, quedaría nadie fuera de su órbita.

La Gran Economía Nacional tendría que ser establecida gradualmente hasta que se hiciera dueña de toda la propiedad de cuanto era poseído pública o privadamente en todo el suelo de la República. Por lo pronto, se declararía propiedad del estado: *a)* Toda la propiedad nacional aún no vendida al 9 de Termidor, *b)* todas las posesiones sujetas a confiscación de acuerdo con las leyes de Ventoso, *c)* todas las propiedades decomisadas por decreto de las Audiencias, *d)* todas las viviendas cogidas el día de la insurrección a los ricos enemigos del pueblo y entregadas a los patriotas pobres, *e)* las propiedades voluntariamente abandonadas por sus dueños, *f)* las posesiones usurpadas por aquellos que se habían enriquecido

durante la reacción termidoriana y *g)* las tierras sin cultivar y abandonadas. Como quedarían suprimidas las herencias y las donaciones, la propiedad de los finados revertería, naturalmente, a La Gran Economía Nacional.

El rico sería exhortado a ceder sus propiedades, "de buena voluntad" y a tiempo, obedeciendo a la imperiosa voz de la justicia, para ahorrar a su patria trastornos, y, a sí mismo, mil calamidades; se le exhortaría también a llevar una vida sencilla y a abandonar generosamente, en beneficio del pueblo, lo superfluo para él. No habría una expropiación directa decretada de un plumazo. Se llevaría "una política que condujera al pueblo a proscribir la propiedad por necesidad y por interés" de tal modo que el rico no sacara placer, poder o consideración de su riqueza. Quedaría oprimido bajo el peso gravoso de los impuestos, excluído de la administración de los negocios públicos, privado de toda influencia, incapaz de procurarse ningún servicio o goce, puesto que todas las energías anteriormente empleadas en servicio de la riqueza estarían ahora entregadas a las obras públicas y a la cultura nacional. "Despreciados" como clase sospechosa de extranjeros, los ricos tendrían que emigrar, liquidando sus efectos, o se apresurarían a sellar con voluntaria adhesión el pacto de la pacífica y universal comunidad. Gentes de ambos sexos culpables de *incivisme,* indolencia, molicie y mala vida, y aquellos que dieran mal ejemplo, serían condenados a trabajos forzosos. Su propiedad sería incautada por la Economía Nacional. Los pequeños comerciantes, los tenderos al por menor, los pequeños propietarios, los campesinos, obreros y jornaleros oprimidos por la fatiga, la inseguridad, los salarios insuficientes y las privaciones responderían alegremente a la invitación de unirse a La Gran Economía Nacional y a cambiar su precaria existencia por la seguridad de una vida decente.

"Creemos La Gran Economía Nacional, evitemos que peleles farolones vengan a perturbarla con sofismas y exageraciones. Forcemos a todos los ramos de la autoridad a caminar en el sentido de la igualdad, a secar toda fuente de orgullo que origina ilusiones y pompas engañadoras; ¡hagamos que el oro sea más oneroso a sus poseedores que la arena y la piedra!; demos los primeros golpes con osadía y firmeza, que luego no hay sino dejar al impulso natural de felicidad y a la prudencia el completar con progresivos cambios tan sublime empresa." La Gran Economía Nacional, o la Economía, pronto amalgamaría a toda la nación, y la nación tan sólo tendría existencia en esta participación en la comunidad. "Un feliz cambio de opinión... sería la consecuencia infalible de tal reforma." Pronto llegaría el día en que obligación y represión podrían, sin peligro, ser substituídas por el ejemplo exhortatorio y por la misma fuerza de las cosas. "Entonces, y desde aquel momento, la palabra *propietario* comenzaría a significar algo bárbaro y extraño en Francia. Se habría dado el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad. Para siempre quedaría destronada la avaricia y, en consecuencia, la sociedad y los hombres quedarían sometidos a leyes psicológicas y sociales distintas de aquellas del pasado.

La Gran Economía Nacional se basa en el principio del derecho de cada uno a la felicidad y en el de la obligación de trabajar. La abundancia es el fin general del trabajo, pero las participaciones deben ser modestas y no es admisible más que un goce limitado. "Lo que no es comunicable a todos debe ser restringido en absoluto" y una "mediocridad honorable" debe ser el fin. El estado es el único propietario, el gratificador y proveedor de las necesidades. Nadie podría gozar de nada que no le haya sido asegurado por La Gran Economía Nacional. Habría comidas en común en cada ayuntamiento. Quedaría abolida la moneda. Tan pronto como sea posible, los salarios se pagarán en especie y según las necesidades de cada uno. Se castigará severamente a quien guarde dinero y lo atesore, y retenga bienes, sean de la clase que sean. Uno recibiría su ración en su propio pueblo o domicilio, excepto en casos de traslados consentidos por las autoridades. Los transportes a través de la República serán realizados por *corvées,* especialmente a cargo de los jóvenes a quienes se les dará de este modo ocasión de conocer y amar su país en todas sus varias regiones. Los trabajos penosos se harán por turno. El estado se encargará del comercio exterior y ninguna persona privada estará autorizada a comerciar con el exterior. En general, quedará limitado el comercio exterior a aquellas mercancías absolutamente necesarias e imposibles de obtener dentro del país. La importación de mercancías extrañas hace aumentar el lujo y siempre tiene efectos desmoralizadores. Todo ello es, como se ve, flor y nata de Rousseau y Mably.

La administración de La Gran Economía Nacional se centrali-

zaría con jurisdicción nacional y subdivisiones locales. La creación de pequeñas unidades territoriales de producción y consumo sobre la base de la autosuficiencia se tenía por altamente deseable. La riqueza de cada provincia pertenece a toda la nación, y la riqueza nacional debe estar al servicio de cada uno. Las superproducciones y los déficits de los varios departamentos se cancelarán unos con otros. Uno de los principales propósitos de la Economía Nacional era también fomentar la cohesión y solidaridad nacional.

La Economía Nacional debía quedar colocada bajo la dirección de la Administración Suprema del Estado. Toda la República se dividiría en regiones que comprendieran departamentos contiguos con tipos de producción semejante. La administración departamental se subordinaría a la división regional, etc.

Las unidades territoriales menores tendrían una organización basada en los sindicatos o gremios *(trade-unions)* o, como Buonarroti las llama, clases-profesionales. Cada clase-profesional nombraría magistrados sacados de su seno para dirigir las obras, ejecutar órdenes de la administración municipal y dar ejemplo de celo. Representantes escogidos por las clases-profesionales formarían un consejo de la clase-profesional que se acreditaría ante la administración municipal para aconsejarla en materia concerniente a la distribución, mitigación y mejora del trabajo. La Administración Municipal regularía las condiciones en cada ramo de producción de las clases de trabajadores, al par que la Administración Suprema tendría como de su incumbencia el suministro de máquinas, la regulación y ahorro de trabajo, y, en general, la protección del trabajo. La Administración Suprema tendría el poder legal de condenar a trabajos forzados a hombres y mujeres convictos de conducta antisocial, de vagancia, de afición al lujo y a la vida disoluta, y también el de desplazar los obreros según las necesidades nacionales.

"Nace en la administración de toda sociedad muy extensa una cierta complejidad que deja perplejos a quienes consideran el asunto superficialmente: pero en el fondo la cosa se resuelve con un simple cálculo, es susceptible del más exacto orden y de la más regular operación, puesto que, habiendo sido privada la concupiscencia de todo pábulo merced al establecimiento de las instituciones en cuestión, no se dará más la ocasión que nos haga temer las pérdidas incesantemente causadas, bajo el actual orden de cosas, por la competencia de los jefes rivales y el saqueo de sus subordinados."

Así, pues, una vez más, toda la administración económica, basada en una unificación planificadora que todo lo comprende, será reducida a un simple cálculo; y con la seguridad de que serán satisfechas todas las futuras necesidades, todas las ansiedades, todos los sentimientos de avaricia y de envidia desaparecerán. Con la abolición de la propiedad privada, que aniquilaba las ventajas de la sociedad, "cada individuo se sentirá interesado en el bienestar de sus asociados. La ciencia del gobierno, que al presente es tan intrincada por la colisión de tantos intereses privados opuestos, quedaría reducida, en un sistema comunitario, a un cálculo tan simple que apenas está más allá de la más mediana capacidad."

c) LA COHESIÓN ESPIRITUAL

El fin principal y la única garantía de éxito en el campo político y económico era que se produjera una comunidad de sentimientos. Tal comunidad llegaría a ser una realidad cuando desapareciera todo gusto por la desigualdad y el privilegio, de una parte, y de otra al surgir un sentimiento espontáneo de afirmación amorosa hacia el nuevo orden. Entonces ya sería innecesaria la coacción.

"La obra maestra de la política consiste en modificar de tal modo el corazón humano por medio de la educación, del ejemplo, del razonamiento y por los atractivos del placer, que nunca más surjan otros deseos que aquellos que hacen a la sociedad más libre, más feliz y más duradera. A las leyes débese una obediencia espontánea; los límites impuestos a nuestra natural independencia deben ser mirados como bendiciones; las proposiciones que son razonables no encuentran oposición y en el cuerpo político prevalece siempre la unidad de interés, de deseo y de acción."

Era, en primer lugar, imperativo contrabalancear cualquier espíritu federalista o aislacionista en las regiones, especialmente en las mejor dotadas por la naturaleza. Supremamente urgente era impedir que estas últimas se sintieran como entidades aparte, independientes e indiferentes al porvenir de las demás. Se imponía hacerlas sentir que su prosperidad dependía de las otras, que podía no sólo conservarse

sino aumentarse en una armoniosa comunión de todo el país, unido en una misma voluntad y acción.

Tal unión sólo podría lograrse por medio de una reciprocidad de beneficios, una conveniente coordinación de los esfuerzos productores de cada una de las regiones y por el conocimiento de las ventajas del orden social. "Cuando los habitantes del sur sepan cuán útiles les son los del norte, a causa de los beneficios que les procuran, por la importancia del distrito que defienden y por los sentimientos fraternales engendrados en ellos mediante su conformidad a las leyes, sentirán agrandada su alma, admirarán el mecanismo social por el que tantos millones de hombres conspiran a hacerles felices. Entonces se convencerán de que, a causa de la misma igualdad que aman, es necesario que, saltando por las lindes de su pueblo o villa, comprendan lo que significa toda la extensión de la República."

Este era el modo de hablar jacobino de aquel predicador de la *République une et indivisible.*

Pero el aislamiento económico o político no podía ser combatido de modo efectivo si se daba rienda suelta al aislamiento espiritual.

"¿Se dejará —pregunta Buonarroti— campo libre a la mente humana para volar sin guía y sin meta fija por los campos de la imaginación? ¿Se va a consentir que introduzca, bajo pretexto de mejora o de cultura, en la sociedad una infinidad de deseos ficticios, de desigualdades, de disputas, de falsas ideas acerca de la felicidad? ¿O se impondrán límites intencionados a esa libertad, desterrando de las casas de educación todo cuanto no sea estrictamente el bienestar de la República?"

Se deseaba "libertar a los ciudadanos de las obligaciones de la riqueza superflua, de los gustos y placeres que enervan a los hombres y carecen de valor, a no ser para marcar distinciones".

Los Iguales ansiaban evitar los males que nacen del refinamiento de las artes, y estaban preocupados con la teoría de Rousseau y Mably de que la moralidad y la libertad jamás han existido junto a un brillante desarrollo artístico y científico. Refinamientos intelectuales y artísticos engendran el gusto por lo superfluo, por las frivolidades; conducen a distinciones, superioridades y privilegios. Alimentan vanidades y deseos de notoriedad. La vanidad desarrolla una peligrosa y seductora elocuencia que "engaña a la crédula honestidad". Por tanto, lo que los Iguales querían era privar a la falsa ciencia de todo pretexto de evitar su obligación de participar en las obligaciones comunes, salvándola de adular al orgullo "y de emplearse en halagar las pasiones con la idea de una felicidad individual extraña al resto de la sociedad".

No deberían enseñarse otras materias que aquellas que fueran útiles. La Teología, por ejemplo, tendría que desaparecer de la enseñanza y, asimismo, la Jurisprudencia, hecha esta última inútil merced a la abolición de la propiedad privada. Al cesar las remuneraciones especiales pronto se curaría la "manía de hacer ostentación de ingeniosidades y escribir libros". Sólo las ciencias y las artes necesarias para los servicios y defensa del país son esenciales. No habría por qué admitir pretensiones especiales de preeminencia intelectual o moral, ni siquiera las del genio, que se opusieran a la más estricta igualdad. "La prudente limitación del saber humano... de los conocimientos", era, sin duda, la más sólida garantía de la igualdad social. El saber leer, escribir y las cuentas era bastante. En las casas de educación las obras de arte y de artesanía se limitarían a objetos "fácilmente asequibles a todos" y una rústica sencillez reemplazaría a la pretendida elegancia, "a las pompas y delicadezas de los tiranos y sus esclavos".

La prensa, arma valiosísima contra la tiranía y la usurpación de la soberanía, el medio mejor de sembrar ideas y conocimientos, tendría diferentes funciones que llenar en la nueva sociedad. Habiendo sido abolida la propiedad individual y habiéndose hecho imposible todo interés pecuniario, se hacía necesario adoptar medios para hacer derivar de la prensa todos los servicios que de ella se podrían esperar, "sin correr el riesgo de entregar a disputas sin cuento la cuestión de la justicia, de la igualdad, los derechos del pueblo o la misma República".

La presse devait être sévèrement renfermée dans le cercle des principes proclamés par la société.

Nadie podría expresar opiniones directamente contrarias a los sagrados principios de igualdad y soberanía del pueblo. Todo escrito sobre la forma de gobierno y sobre la administración debiera serlo a petición de una Asamblea de Soberanía y enviado por orden de la misma a la imprenta y a las librerías. También podría ocuparse de ello un cierto número de ciudadanos mayores de treinta años. No se permitiría publicar nada sobre supuestas revelaciones.

De hecho, sólo se imprimirían escritos —y se distribuirían— que hubieran obtenido la aprobación de los Conservadores de la Voluntad Nacional con nota de útiles a la República. Ya en 1792 había protestado Babeuf porque, en el teatro de Amiens, continuaban representándose comedias con sabor "supersticioso" y llenas de las "perversidades" del *ancien régime*. "No se puede servir a dos amos", escribió el virtuoso Babeuf. En una edad de razón y libertad, el teatro debe expresar sentimientos ilustrados de la nueva era y servir de guía al pueblo. En grosera nota atacó Babeuf al revolucionario Abbé Gregoire por haberse quejado del daño hecho a la Catedral de Chartres, "torpe reliquia del pasado". Babeuf envía a dormir al abate.

Aunque predicaban una filosofía anti-intelectual y una austeridad espartana, los babuvistas no eran insensibles a la objeción de que su sistema igualitario produciría la muerte de las Bellas Artes. Una de las razones que tuvo el Directorio de Babeuf para rechazar el *Manifiesto de los Iguales*, de Sylvan Maréchal, fué la frase "perezcan todas las Artes, pero reine la igualdad". La respuesta de los de Babeuf a esta cuestión consistió en distinguir entre la austeridad individual y la magnificencia colectiva, entre las artes que tienen un interés general y aquellas otras esotéricas, o, dicho en su vocabulario, frívolas, excéntricas y viciosas, para las cuales su juicio era condenatorio. Insistían en el *essor* de las ciencias y las artes que resultaría de la regeneración nacional, acompañado de la inmensa expansión del público y de la desaparición de la necesidad o del deseo de lucro, por lo que respecta al artista y al científico.

Las artes y las ciencias serían funciones sociales e instrumentos para evocar las experiencias colectivas. Perderían el carácter de autoexpresiones individuales y ya su propósito no sería excitar la sensibilidad individual en una solitaria comunión con la obra del genio. Antes bien, adquirirían una nueva y solemne significación bajo la influencia del espíritu de regeneración y en servicio de la República, "conformándose a los grandes sentimientos que una inmensa asociación de seres felices necesariamente engendra", mientras que en las actuales condiciones las masas se sienten extrañas a las bellas artes y no perciben ni su decadencia ni la decadencia de la cultura.

En el sistema anhelado... "algunas artesanías, ciertamente aquellas que sirven únicamente para entretener el aburrimiento de una pequeña porción de parásitos y para obtener de sus manos enormes cantidades de dinero, tendrían que dar paso a otras que servirían para aumentar el bienestar de la gran masa de la sociedad. Pero, ¿quién osaría lamentar este feliz cambio? Una vez libres, la ciencia y las bellas artes, del aguijón opresionante y entorpecedor de la necesidad, permitirían el hombre de genio, que no tendrá otro estímulo que el amor a la gloria. Libres del yugo de la adulación y de los patronos —mecenas egoístas—, su único objeto sería la prosperidad del cuerpo social. Las poesías frívolas, la arquitectura de mal gusto, los cuadros sin interés, serían sustituídos por templos y sublimes pórticos, dentro de los cuales el pueblo soberano —a la hora actual peor alojado que los brutos animales— se reposaría para asimilarse los monumentos y obras filosóficas, la doctrina, el ejemplo y el amor de la sabiduría".

El carácter espartano y utópico de la ciudad colectiva de los babuvistas se pone de manifiesto claramente en la ideología de la "vuelta a la tierra". Los rousonianos, no menos que los robesperrianos y con ellos Buonarroti, vieron en las grandes ciudades "síntomas de enfermedad pública, infalible presunción de convulsiones civiles". Los males del antiguo régimen estaban para ellos infaliblemente entretejidos con las grandes ciudades, que condenaban a una porción del pueblo a un trabajo agotador y a otra a una inacción desmoralizadora. Se había maldecido el campo y las ciudades se habían superpoblado. Estas eran lugares de "placer voluptuoso" para los ricos, la fuente y manifestación de la más notoria desigualdad, de codicia, de envidia y disconformidad. Había que restaurar la agricultura en su antigua gloria y primacía. "Siendo la agricultura y las artes que producen los objetos de primera necesidad los que nutren y sostienen a la sociedad, hay que llamar a los hombres a que vivan en ese escenario natural del campo para trabajar la tierra o para ayudar a los agricultores." Buonarroti reconoce palmariamente la contribución de las ciudades al progreso de la Revolución y admite que "aún proporcionarían ayuda al establecimiento del orden social, con tal que mentes elevadas y cultas se apoderen de su gobierno", pero lo que es deseable es que desaparezcan esas aglomeraciones enormes, esparciendo sus habitantes en los campos, para que vivan en pueblos sanos, sonrientes, de simple pero agradable arquitectura.

Paradójicamente, los cosmopolitas del credo de Babeuf predicaban un aislamiento nacional extremo. Pero lo hacían en interés de

la Revolución Mundial: para salvaguardar al pueblo regenerado "contra el contagio de ejemplos perniciosos que pudieran enervar la fuerza de los hábitos nuevos y el amor a la igualdad". Dice Buonarroti que los conspiradores deseaban levantar "barreras y obstáculos" entre Francia y el mundo, obstáculos que sólo debieran desaparecer para los refugiados políticos, "amigos de la libertad perseguidos", que buscaran refugio y hogar espiritual en Francia. Todo el rigor debía aplicarse a los extranjeros que quisieran introducir frivolidades y modos extraños. Todo extranjero debía estar estrictamente vigilado, y en algunos casos incluso internado.

"Esta precaución para con los extranjeros —dice Buonarroti— estaba dictada, no por un espíritu malevolente de aislamiento, sino por el deseo de cumplir mejor los deberes de humanidad y fraternidad que todos los estados deben unos a otros... en la recuperación y defensa de sus derechos naturales." La misión de Francia era brillar como un "ejemplo esplendoroso" de la realización del ideal de igualdad. "Una bendición tan grande no puede comunicarse por la fuerza de las armas", porque éstas implican invasión y violencia. Hay que renunciar al proselitismo armado. Al mundo hay que enseñarle con el ejemplo. Es importante prevenir cuidadosamente al nuevo orden social de todo lo que pueda retardar su establecimiento y excluir del territorio francés "aquella chusma de extranjeros cuyos gobiernos hostiles los han derramado en Francia para, bajo color de filantropía, sembrar la discordia y crear facciones". El libre intercambio con otros estados no podrá ejercerse hasta tanto que hayan adoptado los principios de Francia. Hasta entonces Francia verá sólo peligros en sus hábitos, en sus instituciones y, particularmente, en sus gobiernos. Nos dice Buonarroti que se tenía proyectado que el pueblo francés adoptara un vestir distinto de las demás naciones.

En materia de religión Rousseau y Robespierre eran oráculos. Fe en el Ser Supremo, inmortalidad del alma, religión civil, premios y castigos en el otro mundo eran considerados como el fundamento de la sociedad civil. El ciudadano tenía que reconocer y temer la existencia de un juez infalible de sus pensamientos y acciones secretas, más allá de los poderes terrestres. Tenía, además, que estar convencido de que la felicidad eterna recompensaría la devoción a la humanidad y a la nación. Aunque la sanción de la religión era necesaria para el mantenimiento de la moralidad, la "así llamada" reli-

gión revelada era tenida por una enfermedad que había que extirpar gradualmente. La religión del puro evangelio podía servir a este propósito, pero las locuras y estupideces de las historias bíblicas y los comentarios de los teólogos lo hacían imposible. Quedaba, no obstante, la religión natural, con sus dos principios, el de un ser omnipotente que preside el universo y el de la vida futura, "principios derivados de la naturaleza, de la razón y de las necesidades sociales". El ateísmo era para Buonarroti, como para Robespierre, idéntico a inmoralidad y cinismo.

Le décret qui mit la vertu et la probité à l'ordre du jour fut... un coup de foudre, declara Buonarroti en una *apología* de la política religiosa de Robespierre. En cuanto a ceremonias de culto, deseaba que se limitaran a las del Contrato Social, defensa de la Igualdad y a ciertas fiestas. *Les dogmes religieux doivent être la sanction de l'ordre social... et le culte doit se confondre avec les lois.*

No es ni más ni menos que el ideal de la antigua *polis.*

Puesto que la educación, en el más amplio sentido del vocablo, era el factor más poderoso, el decisivo, ciertamente, para crear y mantener la comunidad de espíritu en la nueva República, era la República el único juez de la instrucción que debía darse a la juventud. La educación de la juventud no puede dejarse al "régimen exclusivo y egoísta de la familia". *Plus d'éducation domestique, plus de puissance paternelle. —Dans l'ordre social conçu par le Comité, la patrie s'empare de l'individu naissant pour ne le quitter qu'à la mort.* De nuevo del más puro Rousseau, del Rousseau del *Emilio.*

La pasión predominante debe ser el amor a la tierra patria. El legislador debe ser capaz de hacer, por medio de la educación, que todos los afectos familiares se subordinen al amor a la patria. Una vez que los patriotas estén únicamente imbuídos "de sentimientos semejantes a los familiares con respecto al estado, se habituarán a aplicar a la patria —la única amante de todos— toda belleza y perfección que vean, y a atribuir esta belleza y grandeza a sus sagradas leyes, a su riqueza, a sus placeres. Viviendo constantemente juntos aprenderán rápidamente a mezclar el propio placer con el ajeno y a huir de la enfermedad del interés privado".

La educación desenraizará los instintos de avaricia y amor a las distinciones, y pondrá en pie la natural bondad del hombre. La educación debe ser nacional, comunal e igual, al modo espartano,

trazada para fomentar la fuerza y la agilidad del cuerpo, la bondad y la energía del corazón y desarrollar la inteligencia. Los sexos deben ser rígidamente separados. La educación de las muchachas se propondrá matar el espíritu de coquetería y reprimir los tempranos impulsos del sexo. La educación militar, obligatoria para todo varón joven, será escuela de ciudadanía.

El sistema educativo estaría bajo la inspección de un departamento compuesto por *vieillards blanchis dans les fonctions les plus importantes*. Existiría un seminario especial de maestros.

En cuanto al contenido global de la educación republicana y de la vida espiritual, Buonarroti pone gran empeño en la nacionalización del descanso y los placeres que debe importar. El descanso individual y el uso impropio del mismo le parecen como los mayores enemigos del sistema de igualdad y del espíritu de comunidad. El placer del ocio no debe conducir a la voluptuosidad ni al *ennui* y, no obstante, el estado no debe dar la impresión de que se obliga a emplear el ocio de cada uno de una manera forzada. "El legislador hábil atrae al pueblo (a las ocupaciones de después del trabajo) haciendo que parezcan elección libre del trabajador." El truco debe ser cosa del propio sistema educativo. El objeto de las ocupaciones en el ocio es "fortificar cuerpo y alma", "cerrar todo camino a la corrupción", "descubrir un encanto en cada momento de la vida, desarrollar el entusiasmo por la virtud y hacer del país, a cada ciudadano, lo más querido de la tierra".

Fiestas patrióticas y semirreligiosas calcadas en el modelo antiguo serán frecuentes. Se consagrarán a la Divinidad, a la memoria de los grandes hombres, "a las maravillas del sistema social", a la entrada del joven en la milicia, a su vuelta, al fallecimiento de los ciudadanos ilustres y a otras semejantes ocasiones. Inspirarán valor, amor a la libertad, harán que el rostro de la corrupción sea odioso. Habrá cuatro clases de asambleas ciudadanas, y estas con frecuencia: Asambleas del Poder Soberano, del orden militar, de Educación y de censura (o de amor y virtud). Las últimas juzgarán de la vida y moralidad de los magistrados, de los jóvenes, de los muertos y, en general, de todos. La mayor influencia será ejercida en estas asambleas por los viejos. Cada ciudadano muerto será enjuiciado para ver si merece honor o no. Los hijos de aquellos que se han tenido por indignos no podrán llevar el nombre de sus padres.

CONCLUSIONES

La democracia totalitaria, lejos de ser un fenómeno reciente y extraño a la tradición occidental, tiene sus raíces en el tronco común de las ideas del siglo XVIII. Ha brotado como rama nacida, identificable, del curso de la Revolución francesa y, desde entonces, ha tenido vida. Sus orígenes se remontan más allá de los ideales y modelos del siglo XIX, tales como el marxismo, pues el mismo marxismo fué solamente una más, aunque haya que admitir que la más vivaz de entre las varias versiones del ideal democrático totalitario que se han sucedido, una tras otra, en el transcurso de los últimos ciento cincuenta años.

Fué la idea dieciochesca del orden natural (o de la voluntad general) como algo alcanzable, ciertamente como fin inevitable y totalmente satisfactorio, la que engendró la actitud mental desconocida hasta entonces en la esfera de la política, que se caracteriza por la creencia en un avance continuo hacia un *dénouement* del drama de la historia, acompañada de una aguda conciencia de la incurable crisis estructural de la sociedad existente.

Este estado mental encontró su expresión en la tradición democrática totalitaria. La dictadura jacobina, enderezada a la inauguración del reino de la virtud y el esquema o trazado de una sociedad comunista igualitaria, por los babuvistas (este último conscientemente arrancando de donde el primero se había detenido, y ambos pretendiendo realizar no más que lo que postulaba el siglo) fueron las dos primeras versiones del moderno mesianismo político. Uno y otro transfirieron a la humanidad un mito y algunas lecciones prácticas, pero ambos fundaron una tradición viva que no se ha interrumpido.

Muy pronto la democracia totalitaria evolucionó hacia un mo-

delo de coerción y centralización. No porque rechazara los valores del siglo XVIII del individualismo liberal, sino porque, desde un principio, mantenía frente a ellas una actitud demasiado perfeccionista. Se hizo del hombre un punto absoluto de referencia. Tenía el hombre que ser liberado, pero no sólo de sus limitaciones históricas. Todas las tradiciones existentes, las instituciones establecidas y las ordenaciones sociales, tenían que ser derrocadas y rehechas, con el único propósito de asegurar al hombre la totalidad de sus derechos y libertades. Era preciso liberarle de toda dependencia. Se tenía en cuenta al hombre *per se,* despojado de todos aquellos atributos que no están comprendidos en su común humanidad. Se vió al hombre como un elemento único del orden natural, con exclusión de todo interés de grupo o tradicional. Para lograr ese triunfo del hombre *per se,* había que eliminar todas las diferencias y todas las desigualdades. Pronto la idea ética de los derechos del hombre adquirió el carácter de un ideal de igualitarismo social. Se puso todo el acento en la destrucción de las desigualdades, en reducir los privilegios al nivel de la humanidad común y en barrer todo centro intermedio de poder y toda apelación a clases sociales, a comunidad regional, a grupo profesional o corporación. Nada se dejó en pie entre el hombre y el estado. El poder del estado, irrestringido por agentes intermedios, se hizo ilimitado. Esta exclusiva relación entre el hombre y el estado implica conformidad. Se opone tanto a la diversidad natural, a los grupos sociales múltiples, cuanto a la diversidad que resulta de la espontaneidad humana y del empirismo. En el individualismo jacobino y en el colectivismo, aparecen juntos por última vez, precariamente equilibrados. Se trata en el jacobinismo de una visión de la sociedad en la que hombres iguales son reeducados por el estado, de acuerdo con un patrón universal y exclusivo. Sin embargo, el hombre individual se interesa por la propiedad desde el punto de vista económico y, al mismo tiempo, se conforma inevitablemente en el modelo del todo poderoso estado, pero libremente. El comunismo babuvista ya vió la esencia de la libertad en la propiedad de todos los bienes por el estado y en la utilización de la fuerza pública para asegurar una rígida e igual distribución de la renta nacional, y en la unificación espiritual.

El hombre tenía que ser soberano. La idea del hombre *per se* iba a una con la suposición de que existía un punto común en que

todas las voluntades necesariamente coincidieran. El corolario era la tendencia democrática plebiscitaria. Los hombres como individuos, y no los grupos, los partidos o las clases, eran llamados a decidir. Incluso, el parlamento no era la última autoridad, pues era también un cuerpo, una corporación con sus propios intereses. El único camino para elicitar la pura voluntad general de los hombres era permitirles que elevaran su voz individualmente y al mismo tiempo. Mas era imposible esperar que todos los hombres, especialmente aquellos que gozan de una posición privilegiada, refundan su personalidad, inmediatamente, en un tipo común de humanidad. La soberanía popular ilimitada ofrecería, según se esperaba, a la mayoría desheredada de la nación, es decir, a los hombres que realizaban más exactamente la idea del hombre *per se,* el poder para dominar a la minoría de los privilegiados, valiéndose del voto y, si fuera necesario, de una acción directa coercitiva. Este concepto de la soberanía del pueblo estaba inspirado no tanto por el deseo de que todo el mundo tuviera voz y voto en el gobierno, cuanto en la creencia de que la soberanía popular conduciría a una completa igualdad social, política y económica. Veía, en último análisis, en el voto popular un acto de auto-identificación con la voluntad general. Este concepto de la voluntad soberana se impuso tan pronto como se empezó a ver que la voluntad de la mayoría no era, necesariamente, la misma que la "voluntad general". Así fué que el ideal, aparentemente ultrademocrático, de la soberanía popular ilimitada se tornó luego en coacción idealizada. A fin de crear las condiciones de expresión de esta voluntad general, se creyó necesario eliminar los elementos que la torcieran, o, a lo menos, negar su real efectividad. El pueblo había de ser liberado de la perniciosa influencia de la aristocracia, de la burguesía, de los intereses creados, e incluso de los partidos políticos, de modo que ahora pudiera querer con eficacia lo que estaba destinado a conseguir. Esta tarea tenía que preceder al acto formal de la voluntad popular. Implicaba dos cosas: el sentido de un estado de guerra provisional y un esfuerzo por reeducar las masas, hasta que hubiera hombres capaces de querer libremente y con plena voluntad su verdadero querer.

En ambos casos, la idea de una libre auto-expresión popular tendía a dar lugar a aquella otra de que la voluntad general estaba encarnada en unos pocos líderes que conducían la guerra ayudados

de bandas de partidarios fidelísimos: El Comité de Salud Pública que gobernaba de manera revolucionaria apoyado en los clubs jacobinos, y el Directorio Secreto babuvista, sostenido por los Iguales. En el estado provisional de guerra y revolución, la compulsión era el método natural. La obediencia y la ayuda moral dadas por un voto unánime que computaba el carácter de una aclamación entusiasta, se convertían en el más alto deber. La suspensión de la libertad por la violencia legalizada de la Revolución debía durar hasta que el estado de guerra hubiera sido reemplazado por un estado de automática armonía social. El estado de guerra continuaría hasta que la oposición quedara totalmente eliminada. El hecho vital fué que la "suspensión" revolucionaria fué mirada por los supervivientes y herederos del jacobinismo y del babuvismo como si estuviera muy lejos de haber terminado con la caída de Robespierre y de Babeuf y el triunfo de la contrarrevolución. En la oposición, la revolución, aunque sojuzgada, continuaba. No podía terminar hasta que el objetivo revolucionario fuera alcanzado. La revolución continuaba, era un estado continuo de guerra. En tanto durara el estado de lucha, la vanguardia de la revolución quedaba exenta de toda lealtad al orden social establecido. Los revolucionarios eran los fideicomisos de la posteridad y, como tales, estaban justificados de emplear cualquier medio que fuera necesario para la inauguración del *millennium:* subversión en la oposición, terror en el poder. El derecho de la revolución y la dictadura (provisional) revolucionaria del proletariado (o del pueblo) son dos facetas de la misma cosa.

Ocurrió, pues, que el individualismo extremo vino a cerrar un círculo, convirtiéndose en un ideal colectivo antes de finalizar el siglo XVIII. Todos los elementos y consignas de la democracia totalitaria surgieron o fueron delineados antes de que terminara la centuria. Desde este punto de vista la contribución del siglo XIX consistió en reemplazar las premisas de la democracia totalitaria por supuestos teóricos, francamente colectivistas. El orden natural, que originariamente fué concebido como un esquema de absoluta justicia inmanente a la voluntad general de la sociedad y expresada en las decisiones del pueblo soberano, fué sustituído por una doctrina exclusivista tenida por objetiva y científicamente válida, que ofrecía respuesta coherente y completa a todos los problemas morales, políticos, económicos, históricos y estéticos. Fuera o no aprobada

por todos, por una mayoría o por una minoría, la doctrina en cuestión pretendía una absoluta validez.

La lucha por un orden natural y racional de la sociedad vino pronto a ser considerada como un conflicto entre fuerzas históricas impersonales y amorales más bien que entre fuerzas justas o injustas. Esta tendencia se confirmó por la creciente centralización de la vida política y económica del siglo XIX: La concentración masiva facilitó un pensamiento político en términos de movimientos generales y tendencias impersonales. Nada más hacedero que trasladar la idea original jacobina de un conflicto endémico en la sociedad entre las fuerzas de la virtud y las del egoísmo, en aquella marxista de la lucha de clases. Finalmente, las concepciones jacobinas y marxistas de una utopía en que la historia había de terminar, eran notablemente similares. Ambas concebían este final de la historia como una completa armonía de intereses, sostenida sin apelación a la fuerza, aunque establecida por la fuerza, por la dictadura "provisional".

El mesianismo político, como fuerza política conquistadora y alentadora, se extinguió en la Europa occidental desde 1870: Después de la Comuna, los herederos de la tradición jacobina abandonaron la violencia y comenzaron a buscar el poder por medios legales. Se sentaron en los parlamentos y formaron parte de los gobiernos, incorporándose gradualmente a la vida de las democracias. El espíritu revolucionario se trasladó de ahora en adelante hacia Oriente, encontrando su habitáculo natural en Rusia, donde recibió nueva intensidad a causa del resentimiento creado por décadas de opresión, así como por la predisposición de los eslavos al mesianismo. Sus formas fueron modificadas por el nuevo medio, mas no se crearon en el Este europeo nuevos modelos de pensamiento u organización. Las vicisitudes de la democracia totalitaria ocurridas en la Europa occidental durante el siglo XIX y luego el XX en la oriental, darán materia a dos libros que el autor del presente tiene en elaboración.

El trazado de la genealogía de las ideas ofrece oportunidad para establecer algunas conclusiones de carácter general. La lección más importante que se obtiene de esta investigación es que existe incompatibilidad entre la idea de un credo que todo lo abarca y todo lo resuelve y la libertad real.

Los ideales corresponden a los dos instintos más hondamente

arraigados en la naturaleza humana, el anhelo de salvación y el amor a la libertad. El intento de satisfacer ambos a la vez conduce, si no a una cruda tiranía y servidumbre, a lo menos a una colosal hipocresía y decepción que son concomitantes a las democracias totalitarias. Este es el resultado de los credos salvacionistas: haber nacido de los más nobles impulsos del hombre y caer en las garras de la tiranía. Un credo exclusivo no puede admitir oposición. Se siente necesariamente rodeado de innumerables enemigos. Sus creyentes nunca pueden sentirse en medio de una existencia normal. Este sentimiento de peligro les hace pedir, cada vez con más insistencia, protección para su ortodoxia; tienen que apelar al terror. Quienes no son sus enemigos se ven precisados a aparecer como creyentes fervientes y, para lograrlo, se apela a manifestaciones emocionales, se finge la unanimidad en reuniones públicas o en las elecciones. El mesianismo político se ve obligado a reemplazar el pensamiento empírico y la crítica libre por razonamientos y definiciones basados en ideas colectivas *a priori*, que han de ser aceptados aun en contra de las evidencias de hecho. Por perversos y egoístas que sean los hombres que están en las alturas del poder, se les ha de tener por buenos e infalibles, puesto que encarnan la doctrina pura y son el gobierno del pueblo: en una democracia popular los instintos corrientes de competición, y aquellos antisociales, así como la propia afirmación de la personalidad, cesan por decreto como si no existieran y, además, un Estado de Trabajadores ha de ser, "por definición", anti-imperialista.

La promesa de que tras la victoria total de la transitoria dictadura revolucionaria ha de llegar un estado de perfecta y armoniosa libertad es contradictoria. Fuera de la improbabilidad —confirmada por toda la historia— de que los hombres en el poder lo cedan desposeyéndose de él, sintiéndose superfluos; fuera de que el hecho de la incesante y creciente centralización de la organización política y económica del mundo moderno, hacen una quimera de la idea de que el estado se torne innecesario poco a poco, la implicación que sostiene la democracia totalitaria de que la libertad no puede concederse al pueblo en tanto existan oposiciones o reacciones que temer, quita sentido a la misma promesa de libertad. La libertad vendría a concederse cuando no hubiera nadie que se opusiera o discrepara —en otras palabras— cuando no hubiera por qué usar de ella. La libertad no tiene sentido sin el derecho de oposición y la posibilidad de discrepar. El engaño totalitario democrático o su auto-contradicción en este punto es la *reductio ad absurdum* de la idea racionalista del hombre en el siglo XVIII: una idea falsa alimentada en la creencia irracional de que los elementos irracionales de la naturaleza humana e, incluso, "los diferentes ensayos de vida" son accidentes malos, un resto desafortunado, una aberración temporal, que han de dar lugar —normalmente— a conductas uniformemente racionales dentro de una sociedad integrada.

El reino de la doctrina exclusivista y pretenciosa de resolverlo todo —el totalitarismo democrático— se opone a las lecciones de la naturaleza y de la historia. La naturaleza y la historia enseñan que la civilización es una evolución de grupos sociales formados histórica y pragmáticamente, y no el logro de una humanidad abstracta en un nivel único de existencia.

Con el desarrollo del estado-bienestar *(Welfare State)* que tiende a la seguridad social, la distinción entre la actitud absolutista y la empírica se ha hecho más importante que la antigua división capitalismo, socialismo, este último tomado como método para lograr dicha seguridad social. La promesa del mesianismo político, prescindiendo del hecho del credo americano capitalista del *laissez-faire*, que también deriva de los supuestos del siglo XVIII, no se apoya tanto en la esperanza de seguridad social cuanto en ansias hondamente arraigadas, a las que responde con tono religioso.

Sin duda que el poder del historiador, o del filósofo de la política, para influir en los acontecimientos está estrictamente limitado; pero puede, ciertamente, influir, a lo menos, en la actitud mental que se adopte frente a esos mismos acontecimientos. Como un psicoanalista que cura haciendo que el paciente se dé cuenta de su subconsciente, el analista de la sociedad puede atacar los ímpetus e impulsos que provocan la democracia totalitaria, esos ímpetus o impulsos que tienden a una solución final de todas las contradicciones y conflictos en un estado de total armonía. Es una tarea dura, pero no por eso menos necesaria, conducir al hombre a la convicción de que la sociedad y la vida humana nunca pueden llegar a un estado de reposo. Un reposo imaginario no es sino un nombre con el que denominar la seguridad de una prisión, y desearlo puede, en cierto sentido, ser la expresión de la cobardía y la pereza, de la

incapacidad para enfrentarse cara a cara con el hecho de que la vida es una crisis perpetua y renovada. Todo cuanto se puede hacer es proceder por el método empírico del ensayo *(trial and error)*.

Este estudio ha demostrado que el problema de la libertad está indisolublemente intrincado con el problema económico. La idea dieciochesca del orden natural, que originariamente evitaba la cuestión del orden económico planeado, se hizo amenazadora en el momento en que se maridó con el postulado de la seguridad social. ¿Hay que deducir por ello que la centralización económica, enderezada a la seguridad social, debe anular la libertad del espíritu? Cuestión ésta que el progreso de la centralización económica ha puesto cada vez más vitalmente sobre el tapete. En este libro no se trata de resolverla. Nos basta con señalar que la libertad está menos amenazada por el desarrollo real de la economía, sin contexto de creencias salvacionistas, que en la religión mesiánica —la democracia totalitaria— que se contempla a sí misma como un solemne perfeccionamiento. Incluso si el proceso de centralización económica (con la seguridad social como único hecho mitigador) es inevitable, es ya importante que el analista de la sociedad pueda avisar de sus peligros. Con ello se atemperarán los efectos de tal desarrollo objetivo.

NOTAS

INTRODUCCION

Sección I. Dos tipos de democracia: liberal y totalitaria, págs. 1-3

No hay un estudio especial y sistemático acerca del tema de esta obra; tampoco hay un tratado teórico sobre las principales tesis del presente ensayo ni una investigación histórica que trate del nacimiento y desarrollo que aquí llamaremos la tendencia democrática-totalitaria. El atisbo más agudo de esta corriente y de su vital sentido puede hallarse en algunas manifestaciones proféticas —dadas en fecha temprana—, de Alexis de Tocqueville. El *motto* de este libro procede de la *Démocratie en Amérique,* 4ª parte, cap. VI, de las Obras Completas, París, 1864, vol. III, p. 519. Importantes referencias pueden encontrarse en J. P. Mayer, *Political Thought in France from the Revolution to the Fourth Republic,* Londres, 1949, y en *Prophet of the Mass Age, A study of Alexis de Tocqueville,* Londres, 1939, del mismo autor.

El gran pensador liberal estaba obsesionado por el fenómeno y —como él mismo confesaba—, era incapaz de una comprensión sistemática de tal fenómeno. Es, no obstante, importante distinguir claramente entre los varios aspectos del problema y llegar a ver patentemente lo que vislumbró Tocqueville y lo que él no llegó a prever. El autor de la *Democracia en América* veía el robusto crecimiento del poder del estado y del centralismo igualitario. La combinación de uno y otro amenazaba, en su opinión, crear un Leviathan que absorbiera todos los poderes intermedios y convirtiera a los *gleichgestaltet* individuos —verdaderos átomos— en un estado de

empleados y pensionistas de clases pasivas desprovistos de alma. Vió en esta tendencia un proceso objetivo, irresistible. Este carácter objetivo del desarrollo ha de ser diferenciado claramente del totalitarismo democrático-mesiánico como credo que pone en la igualdad perfecta, la propiedad del estado y la unificación espiritual, el modelo del disfrute ideal de la libertad. Para Tocqueville, como para Lord Acton, la igualdad es incompatible con la libertad, del mismo modo que en nuestros días Reinhold Niebuhr piensa que la seguridad social excluye la libertad. Punto de vista opuesto representa R. H. Tawney, en *Equality*, Londres, 1931. Volveremos en las conclusiones a estos temas.

Cuando hablamos de la coexistencia de ambos fenómenos, pero no en su pureza, y usamos la expresión "hacia una democracia totalitaria", lo que queremos decir es que hasta el momento de la Revolución de Octubre la democracia totalitaria no había presentado un modelo coherente, un *régimen*, sino que era tan sólo una corriente ideológica que, habiendo nacido de la Revolución francesa, trataba de afirmarse en los movimientos revolucionarios y en violentas conmociones sociales como, por ejemplo, en la *Commune* de París en 1871. Añádase que en las filas de la democracia totalitaria se originó, a través del siglo XIX, y en el XX, un proceso de fisura, eliminación y purificación, que sólo en nuestros días ha cristalizado y se ha convertido en un verdadero modelo propuesto definitivamente como ideal. Por lo que atañe a la democracia liberal, aunque es legítimo decir que el proceso comenzó en la Revolución francesa, hay que reconocer también que no recibió su forma definitiva en Francia, Inglaterra y otros países, hasta el último tercio del siglo XIX, tanto como programa cuanto como régimen, con la libertad del individuo, el sufragio universal y la igualdad de derechos. En el momento presente, la línea real y vital de demarcación —como se verá en las conclusiones— está entre el absolutismo y el empirismo políticos. Desde este punto de vista los socialdemócratas, por ejemplo, sea cual sea el grado de dogmatismo socialista o marxista en la esfera de lo económico, son política y espiritualmente opuestos a los comunistas, militan junto a los capitalistas, conservadores y liberales, aunque en el pasado se haya creído que estaban en las líneas de los comunistas. Esta situación es hija de un proceso de eliminación,

reducción y purificación que han experimentado ambas tendencias en el transcurso del tiempo.

Los positivistas de tipo lógico y, en primer lugar, Bertrand Russell, *Practice and Theory of Bolshevism*, Londres, 1949; *Philosophy and Politics*, Londres, 1947; y K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Londres, 1945, han examinado el aspecto filosófico, pero no el histórico, psicológico y social de tal distinción.

Un sabio francés, Alfred Espinas, a fines del siglo pasado, en *La philosophie social du XVIIIème siècle et la Révolution*, París, 1898, señalaba que el comunismo de Babeuf es la consecuencia lógica de las ideas del siglo XVIII. Ahora bien, trató tan sólo —especialmente por lo que se refiere a los filósofos del siglo XVIII— de un único aspecto: el socialismo colectivista enemigo de la propiedad privada. Soslayó del todo, al analizar la filosofía del XVIII y la Revolución, las consecuencias políticas, y no supo mostrar la convergencia de los diversos elementos en ideal o patrón totalitario coherente y comprensivo. Esto no quita para que reconozcamos la deuda que con él tenemos.

Ideas suscitadoras con más o menos importancia para nuestro empeño pueden encontrarse en algunos libros recientes; así E. H. Carr, *The Soviet Impact on the Western World*, Londres, 1946; *Studies in Revolution*, Londres, 1950, dan muestra de una robusta conciencia de la continuidad del impulso revolucionario en la historia moderna de Europa; Elie Halévy, *Histoire du Socialisme*, París, 1948, *L'Ère des Tyrannies, Études sur le socialisme et la guerre*, París, 1938, obras estimulantes acerca de la tensión de las tendencias liberal y centralista en el socialismo; Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*, Londres, 1936 (hay traducción española en el Fondo de Cultura, México), importante contribución a la morfología de las ideas y los movimientos; Bertrand de Jouvenel, *Du Pouvoir, Histoire Naturelle de sa croissance*, Ginebra, 1945. En su agudizada conciencia del crecimiento del poder centralizado del estado, Jouvenel es un descendiente espiritual de Tocqueville. También arroja luz en el tema, aunque indirecta H. J. Laski en *Reflections on the Revolution of our Time*, Londres, 1943, y en *Faith, Reason and Civilization*, Londres, 1944; Graham Wallas, *Human Nature in Politics*, Londres, 1948, y varias obras de Reinhold Niebuhr.

Algunas pocas citas de Stuart Mill bastarán para ilustrar la dife-

rencia entre el método liberal y el absolutista. J. S. Mill, *On Liberty and Considerations on Representative Government* (hay traducción española): "Los hombres y los gobiernos deben obrar según su mejor saber y entender. No existe nada que pueda decirse que es absolutamente cierto, pero existe suficiente seguridad para lo que hay que hacer en orden a los fines de la vida humana." "Dado que la humanidad es imperfecta, tan útil es que haya diferentes opiniones como que existan diferentes experiencias del modo de vivir; que se ofrezcan libres fines a las diferencias de carácter, siempre que no se dañe a tercero, y que los caminos de los diferentes modos de vida sean practicables cuando alguien crea que está dispuesto a recorrerlos."

"Es, en resumen, deseable que, en todo aquello que no concierna en primer lugar al prójimo, la individualidad se afirme a sí misma. Donde no es el propio carácter moral de la persona, sino las tradiciones o las costumbres, lo que impone la regla o conducta, allí falta uno de los principales ingredientes de la felicidad humana o, si se quiere, el principal ingrediente del progreso individual y social." "Ningún hombre sabio adquirió jamás su sabiduría de modo distinto a éste, ni la naturaleza del intelecto humano puede hacerse sabia de manera distinta de ésta" (págs. XVII-XVIII, ed. de Oxford, 1946, R. B. MacCallum).

Sección II. Los orígenes del mesianismo político en el siglo XVIII: El cisma, págs. 3-6

Adviértase que, para los fines de este libro, el razonamiento discursivo y coherente de los grandes pensadores individuales, a través de un encadenamiento de silogismos, es menos importante que los modelos ideales de pensamientos y sentimientos. Además, la cohesión interna de varios sistemas de ideas o secuencias de pensamientos son menos importantes en este contexto que la difusión de las mismas ideas y, sobre todo, que la manera en que han moldeado la conciencia, el modo de discurrir y sentir de la gente común del pueblo, de los llamados intelectuales *(intelligentsia)*, de la clase de los artesanos, empleados de menor cuantía de los gobiernos y otros como ellos, quienes posteriormente formaron los cuadros de activistas jacobinos.

Nada sobrepasará la agudeza y claridad del análisis de estas ideas hecho por Elie Halévy en *The Growth of Philosophical Radicalism,* Londres, 1949; o la elegancia e ingenio con que Basil Willey, en *The Eighteenth-century Background,* Cambridge, 1940, muestra la interdependencia de las ideas. No obstante, la profundidad de la visión revelada por Ernst Cassirer en *Die Philosophie der Aufklärung,* Tübingen, 1932, su método es diferente en gran parte del usado por mí en este estudio. Pero ninguno de los citados ha logrado comprender y transmitir la corriente, el ritmo ocasionado en el pueblo que caía bajo el mágico encanto de las ideas, como Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers,* New Haven, 1932. Consúltese A. Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution,* París, 1859, e incidentalmente Hipólito Taine, *Les Origines de la France Contemporaine,* vol. I, *l'ancien régime,* París, 1876 (de estas obras hay traducción española en Jorro y La España Moderna, Madrid).

No ha sido muy feliz en esta tarea Daniel Mornet, *Les Origines Intellectuelles de la Révolution Française,* París, 1933 y *La Pensée française au XVIII*ème *Siècle,* París, 1926, aunque ha trabajado realmente mucho en describir la difusión de las ideas, en analizar datos estadísticos. Incluso sus extractos de diarios dan la impresión de algo hecho de un modo esencialmente mecánico. *Les Origines,* son, no obstante, una contribución capital y *La Formation de la société Française moderne,* de Philippe Sagnac, París, 1945, se apoya, indudablemente, en la obra de Mornet. Obras de descripción general de las ideas políticas del siglo XVIII que merezcan ser mencionadas y a las que, en cierta medida, debe algo el autor son: Henry Sée: *L'évolution de la pensée politique en France au XVIII*ème *siècle,* París, 1925; *La France économique et sociale au XVIII*ème *siècle,* París, 1933, del mismo; *Los pioneros de la Revolución Francesa,* de Marius Roustan, Londres, 1926; *French Liberal Thought in the Eighteenth Century,* de Kingsley Martin, Londres, 1929 y *L'Esprit révolutionnaire avant la Révolution, 1715-1789,* París, 1878, de Félix Rocquain.

Hay que decir una palabra acerca de los términos "filosofía del siglo XVIII" y "filósofos del siglo XVIII" *(philosophes)*. No se trata de englobar a todos los pensadores del siglo XVIII procedentes de varios países, de varias escuelas y de diferentes períodos, en una sola masa. Nos atenemos, en primer lugar, ya que no exclusivamente, a los *philo-*

sophes franceses; en segundo lugar, a aquellos de la segunda mitad del siglo, y más ceñidamente, a aquellos que conformaron el modo y el espíritu revolucionario, quienes, con todas las reservas del caso, merecen en nuestra opinión ser considerados como los portavoces del siglo. No hay ni que decir que sería inadmisible tratar a Montesquieu del mismo modo que a Morelly, hablar de Voltaire con el mismo espíritu que de Rousseau o Sieyès. Las aludidas reservas se refieren, desde luego, a la controversia acerca de los elementos del pensamiento doctrinario *a priori* de una parte, de otra a la versión empírica de los hechos, en el pensamiento del siglo XVIII. Mornet en las obras mencionadas, y aún más E. Carcassonne en *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIIIème siècle*, París, 1927, han intentado revisar el cuadro tradicional, pero equivocado, que trazaran Taine y otros, del pensamiento del siglo XVIII, y poner de relieve la conciencia que los creadores del tiempo tuvieron de los hechos y del valor de la experiencia. Pero el propio Carcassonne tiene que admitir que, cuanto más próximos nos hallamos de la Revolución francesa, tanto más predomina, por no decir que se hace universal, un pensamiento dogmático, abstracto, y ello en el terreno más estrictamente político. La pretensión de una reforma por medio de una reasunción del hilo de la tradición constitucional francesa, o de lo que, como en Inglaterra, fué anteriormente alegado como verdadera tradición, dió lugar a un método absolutista basado en una ideología abstracta, universal, deseosa de un total barrido y limpieza de lo existente. Según Albert Mathiez, *La Révolution Française*, París, 1922-27, y Georges Lefebvre, *Vingt quatre neuf*, París 1939, al comienzo del siglo y la víspera de la Revolución, muy especialmente al tiempo de la *Revolution nobiliaire*, que precedió a la revolución del Tercer Estado, la nobleza, que quiso recuperar su antigua posición como copartícipe del gobierno de Francia o ganar una posición semejante a la de la aristocracia inglesa, tendía a invocar naturalmente la tradición constitucional de Francia, manifiestamente rota por el absolutismo real (véase también P. Sagnac, *La Formation...).* La burguesía ascendente no tenía una particular reverencia por aquella tradición, ni razón alguna para sentirse a ella ligada. No es, por tanto, de admirar que la burguesía basara sus pretensiones en el sistema de principios naturales, abstractos y absolutos y en los derechos naturales iguales, y no se limitara a contentarse con un tipo de libertad, de división de poderes —teniendo la nobleza una cámara alta— y las salvaguardias contra el despotismo real que pedía la nobleza. Desde el ángulo político y social, el argumento de la lucha intelectual de la segunda parte del siglo XVIII es la historia de esta evolución. Añádase que si el sentido de una corriente ha de ser estimado con el criterio de su influencia histórica, el impulso absolutista ganaba la batalla. Sus representantes eran mejor conocidos, y han quedado como los mejor conocidos pensadores de la época, sean cuales sean el número de publicaciones oscuras o de citas de más o menos ilustres autores del campo opuesto que uno pueda coleccionar. Como señala, por ejemplo, Mornet, los apologistas católicos cesaron totalmente de ser tenidos en cuenta en la última parte del siglo. Carcassonne, págs. 616, 669; Mathiez, pág. 18 y sigs.; Lefebvre, pág. 36 y sigs.; Mornet, *Pensée*, pág. 98 y sigs., 150-216; *Orígenes*, pág. 205-66, 469 y siguientes.

Mucho se ha escrito acerca de las ideas sociales del siglo XVIII; pero, la mayor parte de las veces, con objeto de hallar en ellas el origen del socialismo. Un ejemplo de ello es el libro de Espinas. Espinas ve en la filosofía del siglo XVIII un mensaje socialista, incluso comunista, pura y simplemente. La paradoja que se subraya aquí le queda oculta. *Le socialisme au XVIIIème siècle*, París, 1898, de Lichtenberger es un caso de paciente y laboriosa compilación, hecha con el propósito de coleccionar "indicios". Sus conclusiones no son las de Espinas. En esta clase de obras entraría también la *Histoire des idées sociales en France, de Montesquieu jusqu'à Robespierre*, París, 1946, de Maxime Leroy; *The Socialist Tradition in the French Revolution*, Londres, 1930, de H. J. Laski. Su *Rise of European Liberalism*, Londres, 1936, es una interesante contribución para establecer la conexión entre el liberalismo y la defensa de la propiedad.

An Enquiry into Physiocracy, Londres, 1939, de Max Beer así como *Una historia de las doctrinas económicas*, de Ch. Gide (trad. española) se ocupan de los fisiócratas como teóricos de la economía. Es necesario, sin embargo, una exposición más comprensiva de aquella teoría y de aquel movimiento.

Igualmente deseable sería un estudio acerca de la reacción liberal, tal como se dió en Mme. Staël, Benjamín Constant (existe un artículo sobre Mallet du Pan desde este punto de vista por A. Pas-

serín d'Entrèves, en el *Cambridge Journal*, vol. I, 1947), hasta 1793 y el terror de la dictadura jacobina. La respuesta de la ideología contrarrevolucionaria por hombres como Burke, Joseph de Maistre, Bonald, Gentz, Adam Müller y otros ha sido objeto de estudio más pormenorizado por H. J. Laski en *Authority in the Modern State*, 1919. No obstante, la reacción liberal de miedo, pero no de total repulsa, no ha sido tenida en cuenta. Permanece única en este aspecto y como clásica la obra de Henry Michel, *L'idée de l'état, Essai Critique sur l'histoire des théories sociales et politiques depuis la Révolution*, París, 1896.

Sección III. Totalitarismo de derecha y totalitarismo de izquierda, págs. 6-8

El análisis de la concepción de izquierda o "progresiva" del hombre en el siglo XVIII se hallará en el capítulo siguiente y en lo que concierne al último período hasta nuestros días en el próximo volumen de esta obra. Sobre la idea del hombre sostenida por el totalitarismo de derecha véase Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat, Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, Munich y Berlín, 1915. Michael Oakeshott, *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*, Cambridge, 1929. Raymond Aron, *L'homme contre les tyrans*, París, 1946. Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatlehre des Thomas Hobbes, Sinn und Fehlschlag eines politschen Symbols*, Hamburgo, 1938; del mismo autor: *Die Diktatur von den Aufängen des modernen Souveränitäts-gedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Munich y Leipzig, 1921. Schmitt fué el principal teórico de la filosofía del derecho del nacional-socialismo.

En este punto es difícil dejar de mencionar a Hobbes. ¿Sería justo hacer de él el padre de ambas corrientes totalitarias? En mi opinión, la respuesta es negativa. La grandiosa concepción del *Estado Leviathan* es puramente legalista, producto estático, sin finalidad propuesta, excepto aquella de mantener el orden o, mejor, de impedir el caos. Es una teoría de la dictadura despótica, pero no de un sistema totalitario. Ahora bien, todas las formas del totalitarismo apuntan a un ideal, ya sea este ideal un valor supremo u objetivo de humana libertad y felicidad como el estado o la raza, ya el ideal esencialmente individualista de la libertad y felicidad logrados por la igualdad, o, dicho en otras palabras, por la imposición de un patrón exclusivo y uniforme y la subordinación del hombre real, concreto, a la imagen ideal de lo que debe ser. Con esto no se quiere decir que elementos hobbesianos estén totalmente ausentes en las dos grandes tendencias en discusión.

Lo que el totalitarismo de derecha tiene en común con Hobbes es la baja e incluso cínica valoración de la naturaleza humana, a lo menos en su ordinaria contextura, como distinta de la de aquellos destinados a dirigirla. Más sutiles y hondas son las afinidades de Hobbes y los totalitarios de izquierda. El sesgo peculiar del pensamiento de Hobbes es, si se permite la expresión, el pensar "por definiciones". Cuando Hobbes exige la entrega total al *Estado Leviathan* y luego niega no sólo el derecho del hombre a la resistencia a la opresión, sino también la real opresión del estado, lo que implica esta premisa es que, en un estado digno de este nombre, la opresión injusta es impensable, imposible. Y si ocurre, es que el estado ha dejado de ser tal estado. Es como la famosa definición de la traición como astucia que ha fracasado; pues cuando ha triunfado ya no será traición. El Estado de Rousseau no puede tampoco oprimir a sus ciudadanos, pues no puede darse el caso de que ocurra que el hombre dañe sus miembros, y nada ocurre en la naturaleza sin razón. El soberano, por el mero hecho de ser soberano, es lo que debe ser. Estas afirmaciones están en la línea del pensamiento de Hobbes "por definición", exactamente lo mismo que el dogma de que el estado de los trabajadores no puede, por definición, ser culpable de agresión o de opresión.

También pertenece al modo de pensar de la doctrina de Hobbes el supuesto de que una vez que los vínculos del orden social se hayan roto, todos los diques caen y la ola de anarquía se desbordará. Para Hobbes cualquier clase de inconvenientes o de dificultades sufridas bajo el *Leviathan* guardador del orden, pertenecen a la más alta forma de libertad —libertad connota seguridad— en comparación con las infinitas miserias y opresiones que seguirían a la anarquía. Esta es la segunda particularidad del pensamiento de Hobbes, que le es común, asimismo, con los totalitarios de izquierda. Quedan excluídos todos los matices, diluídos

todos los colores entre lo positivo y lo negativo, entre lo blanco y lo negro, entre lo que "es" y lo que "no es". O hay orden completo o caos completo, o el mundo capitalista o el socialista. *Tertium non datur.* Cuando algo cesa de ser lo que es, o se ha supuesto que es, se convierte en su opuesto. La guerra entre ambos es hasta el final. Para Hobbes la guerra es el estado de naturaleza, como sería en el estado de caos subsiguiente a la disolución del gobierno, una guerra de todos los hombres contra todos los hombres, no una guerra entre fuerzas colectivas. Los modernos totalitarios de izquierda piensan en términos de guerra entre entidades colectivas. La sustitución del estado de caos por un orden armonioso es un postulado de suprema importancia en su pensamiento. Volviendo al totalitarismo de derecha, hay que decir que, dejando a un lado que también postula un ideal, diverge aún más de Hobbes en dos respectos. Santifica el peculiar espíritu nacional, moldeado por las idiosincrasias raciales y nacionales históricas. Este elemento es completamente ajeno a la puramente legal estructura hobbesiana. En segundo lugar, el moderno totalitarismo de derecha pide la movilización de las masas en una activa participación, no ciertamente como un factor racionalmente determinante, sino como una fuerza actuante bajo el impacto de una emoción colectiva en un modo uniforme. Esto constituye un paso más allá no sólo de Hobbes, sino también de las doctrinas esencialmente reaccionarias —los modernos totalitarismos podrían tenerse por perversos, pero no por reaccionarios— que nacieron en Francia y en Alemania (romanticismo político) después de la Revolución francesa y últimamente en la Francia de Vichy, que predican una forma de autoritarismo basado en premisas teocráticas, paternalismo histórico, espíritu nacional y —en la ocasión— en afirmaciones metafísicas como lo "que es" es lo "que debe ser", el Logos de la Historia. En tales teorías las masas no tienen puesto alguno. Thomas Hobbes *Leviathan,* ed. de Oakeshott, Oxford, 1946, págs. 21, 38, 60, 63 y sigs., caps. XIII-XV, XVII-XVIII.

Sección IV. Mesianismo secular y religioso, págs. 8-11

Ernest Troeltsch: *The Social Teachings of the Christian Churches,* Londres, 1931; Paul Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes Latins au début du XIIIème siècle,* París, 1903. Ernst Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtheologie der franziskanischen Reformation,* Stuttgart, 1934. Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelatter,* Berlín, 1935. J. L. Talmon (Flaiszer), *The Doctrine of Poverty in its religious, social and political aspects as illustrated by some movements of the twelfth and thirteenth centuries,* Ph. D. Thesis, Universidad de Londres, 1943.

Algunos de los problemas o, mejor, dilemas, antinomias y tropiezos de la revolución puritana ofrecen una asombrosa semejanza con los de la Revolución francesa en su fase jacobina. Mencionemos uno tan sólo que tiene directa relación con el tema de este estudio: uno de los más importantes dogmas de la revolución puritana común a todos los partidos y grupos, fué el principio, si no de la soberanía popular, a lo menos de la legalidad constitucional basada en una libre elección del parlamento. Principio no menos caro —a la verdad, el supremo valor objetivo de la Revolución—, fué la libertad de conciencia y la tolerancia. A todos les era evidente que un parlamento elegido libremente se declararía contra la libertad religiosa. De este modo, se planteaba la alternativa entre "dejar al pueblo hablar espontáneamente y libremente", y aceptar su veredicto, fuera el que fuera, que al final había de ser el de un gobierno y un parlamento de "piadosos", los hombres de la "quinta monarquía" (reino predicho en el *Apocalipsis); y* alcanzar la "libertad de conciencia" por una imposición. La legalidad democrática cesaba de ser de este modo el recurso supremo, y en su lugar habría que aceptar la elusiva, indefinible calidad de la "piedad" y la virtud, siendo los jueces que decidieran de esta nota los mismos "piadosos". Ahora bien, los creyentes en la ley de la "piedad" eran los más fervientes predicadores de los derechos del hombre (de los ingleses) y de la soberanía popular democrática. La salida del dilema fué pensar que el hombre no es, como real y desgraciadamente es, sino como debía ser. El hombre real, malo, fuera del redil, no puede ostentar el atributo de humanidad. No se puede ser tolerante con quienes rechazan la tolerancia, con los contrarrevolucionarios. Y en primer lugar, desde luego, los católicos romanos.

J. R. Tanner, *English Constitutional Conflicts of the Seventeenth Century, 1603-1689,* Cambridge, 1928. S. R. Gardiner, *The First Two Stuarts and the Puritan Revolution, 1603-1660,* Londres,

1874. G. P. Gooch, *Political Thought in England from Bacon to Halifax,* Londres, 1915; el mismo: *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century,* Cambridge, 1927, tratan este aspecto. Acerca del aspecto social de estas contradicciones véase David W. Petegorsky: *Left-Wing Democracy in the English Civil War,* Londres, 1940; William Haller y Godfrey Davies, *The Leveller Tracts, 1647-1653,* N. Y., 1944; A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty, being the Army Debates from the Clarke Manuscripts,* Londres, 1950.

Sección V. Cuestiones de método, págs. 11-13

Véase la nota a la sección II de la Introducción

PARTE I. LOS ORIGENES DEL MESIANISMO POLITICO EN EL SIGLO XVIII

Capítulo I

EL POSTULADO DEL ORDEN SOCIAL

Sección a) El principio único, págs. 17-21

Morelly, *Code de la Nature,* ed. E. Dolléans, París, 1910, prefacio; págs. 5, 7, 9, (el código de naturaleza violado), 14 (imposibilidad eventual de ser vicioso), 12, 13 *(tout intelligent;* automata), 63 (punto de integridad). Todo lo que se sabe, casi nada, de Morelly está en la introducción de Dolléans. La Harpe escribió un libro para refutar el *Code.* Atribuyó el libro a Diderot. Morelly escribió primeramente un poema titulado *La Basiliade,* en 1753, que es una visión utópica del ideal comunista. El marqués d'Argenson, ministro de estado de Francia en los años de 1744-47, escritor original en sus opiniones, llamó al *Code de la Nature* "el libro de los libros", muy superior al *Espíritu de las Leyes,* de Montesquieu. Véase: *Cambridge Modern History,* vol. VIII, págs. 33, 16; *Kingsley Martin* pág. 242 y sigs., y André Lichtenberger en *Le socialisme au XVIII*ème *siècle,* págs. 104-28, que dedica algunas páginas a Morelly.

C. A. Helvetius, *De l'Esprit, Discours II,* cap. XVII, en *Œuvres Complètes d'Helvetius,* París 1795, vol. I, págs. 314-323; *De l'Homme,* sección IV, cap. XIV, Œuvres, vol. III, pág. 348 y sigs.; sección VIII, cap. XXVI, Œuvres, IV, pág. 199; sección X, cap. VII, Œuvres, IV, pág. 354 y sigs. Sobre Helvetius véase Albert Keim,

Helvetius, sa vie et son œuvre, París 1907; acerca de la contribución de Helvetius al utilitarismo: Elie Halévy, *Desarrollo del radicalismo filosófico,* págs. 3, 4, 18 (ed. inglesa); sobre su materialismo: G. V. Plekhanov, *Essays in the History of Materialism,* Londres, 1934, págs. 79-164, del mismo autor, *In Defence of Materialism, the development of the Monist view of history,* Londres, 1947, pág. 27 y sigs. Sobre la ética de Helvetius, véase V. I. Guerrier, *L'Abbé de Mably, moraliste et politique, Étude sur la doctrine morale du jacobinisme puritain, et sur le développement de l'esprit républicain au XVIII*ème *siècle,* París, 1886, pág. 20 y siguientes.

P.-H. D. Holbach, *Système de la nature,* ed. Diderot, París, 1821. Prefacio, vol. I, cap. I, pág. 13; cap. IV, pág. 58 y sigs.; cap. V, pág. 72 y sig.; cap. XII, pág. 267 y sigs.; *Système social, ou principes naturels de la morale et de la politique. De l'influence du gouvernement sur les mœurs,* Londres, 1774; vol. II, cap. II, pág. 35; cap. V, pág. 64 y sig.; vol. I, cap. II, pág. 19 y sigs., 29; vol. III, cap. XII, pág. 151 y sigs. Sobre Holbach véase W. H. Wickwar, *Baron d'Holbach,* Londres, 1935; Plekhanov, *op. cit.,* págs. 3-75; pág. 27 y sigs.; H. Lion, *Les idées politiques et morales de Holbach, Annales historiques de la Révolution Française,* 1924, enero, págs. 42-63, julio, págs. 356-70; G. H. Sabine, *A History of Political Theory,* Londres, 1937, trata de Helvetius y de Holbach, pág. 563 y sigs.; Kingsley Martin, pág. 178 y sigs.

Gabriel Bonnot de Mably, *De la Législation ou principes des Lois,* Lausanne, 1777, vol. I, pág. 43; *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques,* Kell 1789, pág. 2 y sigs. *De l'Étude de l'histoire,* Mastreicht, 1778, pág. 20 y sig., 137, 302; *Les Droits et les Devoirs du citoyen,* Kell 1789, pág. 143; *Phocion's Conversations: or the relation between morality and politics* (trad. inglesa), Londres, 1769, págs. 19, 21 y sig. Más referencias se hallarán en la nota al cap. IV de esta parte. A causa de su estilo aburrido, Mably ha repelido a los historiadores y a los críticos, a pesar de su gran influencia sobre la generación que hizo la Revolución. El mejor estudio sobre él es todavía el de Guerrier, ya citado. Recientemente ha publicado E. A. Whitfield, *Gabriel Bonnot de Mably,* Londres, 1930, que es una crítica sumaria de sus obras. Georg Müller, *Die Gesellschaft und Staatslehren des Abbés Mably und ihr Einfluss auf das Werk der Konstituante,* 1932.

Condorcet, *Outlines of an historical view of the progress of the human mind* (trad. inglesa), Londres, 1795 (hay trad. castellana en Bibl. Universal de Espasa-Calpe, Madrid), pág. 242 y sigs., 254 y sigs. Contiene un resumen clásico de lo que podría decirse la religión liberal del progreso en el siglo XVIII. Merecen atención especial los pasajes acerca de las nuevas leyes estéticas que tendrán vida como consecuencia a la difusión de la cultura y el arte entre las masas, págs. 305, 310 y sigs. Consúltese Jules Delvailles, *Essai sur l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII*ème *siècle,* París, 1910. También las obras de Becker, *Heavenly City,* págs. 45, 53 y Willey, *Eighteenth Century,* pág. 155 y siguientes.

J. J. Rousseau, ed. C. E. Vaughan, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau,* Cambridge, 1915, vol. I, pág. 296 (Fragmentos, *El Estado de guerra).* La *Introducción,* de Vaughan al vol. I, págs. 13, 29 y 31. Otras citas encaminadas a mostrar el cambio de referencia de la naturaleza a la voluntad se harán después. Es cierto que la carta de Rousseau a Mirabeau el viejo (el fisiócrata) —Vaughan, vol. II, pág. 159 y sigs.—así como las *Doutes,* de Mably, escritas para refutar el libro *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques,* 1767, de Lemercier de la Rivière, contienen expresiones malévolas contra los fisiócratas y contra su intento de tratar las situaciones humanas con el espíritu de los teoremas geométricos, y, asimismo, el conocido pasaje al comienzo del libro II, cap. VIII del *Contrato Social,* acerca del arquitecto que debe tener en cuenta las condiciones especiales de cada casa. Vistos, no obstante, en el fondo total del asunto, como un conjunto, estos *excursus* o apartes de Rousseau y de Mably, no son sino puntos de discusión o tributos pagados a la geografía histórica, ciencia naciente en su tiempo. *Rousseau,* Vaughan, vol. I, págs. 297, 307; vol. II, págs. 3, 82 y sigs., 387.

Robespierre, *Rapport 18 Pluviôse, an II;* Carles Vellay, *Rapports et Discours,* París, 1910, pág. 324 y sigs. La *Carta de Salle a Dubois Crancé* está citada por Georges Lefebvre en sus *Conferencias sobre la Revolución francesa,* 1944-45, *La Convention,* t. I, pág. 25, editado por el *Centre de Documentation Universitaire,* París. Sobre la preparación ideológica y cultural de la Revolución, además de las auto-

ridades ya citadas, E. Champion, *Esprit de la Révolution Française,* París, 1887; Bernard Fay, *The Revolutionary Spirit in France and America,* Londres, 1928, es interesante.

Sección b) *La Religión secular,* págs. 21-25

Morelly, pág. 42 y sigs.; Helvetius, *De l'Esprit,* discurso II, cap. XXIII, Œuvres, vol. I, pág. 376 y sigs.; cap. XXIV, pág. 383 y sigs.; cap. XVII, pág. 322; *De l'Homme,* sección II, caps. IX-XV, Œuvres, III, págs. 49, 64, 70, 86; sección IX, cap. VI, Œuvres IV, pág. 327 y sig.

Holbach, *Système de la nature,* prefacio, vol. I, cap. I, pág. 7 y sigs.; cap. VIII, pág. 119 y sigs.; cap. IX, pág. 148 y sigs.; cap. XII, pág. 267 y sigs., 287 y sigs.; *Système Social,* vol. I, cap. III, págs. 29, 31; cap. VII, pág. 69 y sigs.; cap. IV, pág. 45; cap. XV, pág. 187 y sigs.; vol. II, cap. I, pág. 7; vol. III, cap. VIII, pág. 88 y siguiente.

Condorcet, pág. 34 y sigs., 64 y sigs., 77 y sig. ("La guerra continuará encendida en tanto existan sacerdotes y reyes sobre la faz de la tierra.")

Mably, *De la Législation,* Lausanne, 1777, vol. II, págs. 159, 194, 200, 204, 208, 221 y sigs.; siendo la obra más comprensiva de Mably, contiene también los más extensos estudios de la cuestión religiosa. El *Phocion,* de Mably, tuvo honda influencia sobre los puritanos jacobinos. Hay pasajes casi copiados al pie de la letra de Mably en los famosos discursos de Robespierre, especialmente en *Idées religieuses,* Vellay, pág. 359 y sigs.: "Querría que todos los hombres estuviesen persuadidos de esta importante verdad: que hay otra vida, en la cual la Providencia castigará el vicio y recompensará la virtud. Esta doctrina, que está fundada en la justicia divina, que nuestra razón reconoce y que es tan conforme con nuestras necesidades, es terrible tan sólo para las pasiones." *(Phocion,* pág. 123). *Il doit être le premier garant du pacte que les hommes ont fait en entrant en société, et ce n'est que sur la foi de cette garantie... que les hommes peuvent compter sur la foi de leurs concitoyens. Il reste consolateur de tous ceux qui sont opprimés par la justice humaine, et que leur innocence pourra rendre heureux au milieu des malheurs, s'ils peuvent appeler de la méchanceté ou de la sottise des hommes au tribunal de la sagesse divine.* El ateísmo es *plus funeste aux hommes que la guerre, la famine et la peste.* Los ateos *qui croient qu'un même sort attend les gens de bien et les méchants après la mort* (citas de Guerrier, págs. 63, 66). Con todo su odio hacia los ateos e incluso hacia los deístas (ya que no creía en una pura religión del corazón sin unas formas externas), el punto de partida de Mably en la cuestión de la religión fué su oposición a Malebranche, quien mantenía que cualquier tipo de amor por una criatura en sí misma era una derogación del amor del Creador, quien debe ser el único y exclusivo objeto de nuestro amor. Las cosas creadas son sólo una extensión del Creador. *Le meilleur moyen de mériter la faveur du ciel c'est d'être utile aux hommes* (Guerrier, págs. 61, 62).

Saint-Just y Mably, *Annales Révolutionnaires,* vol. I, pág. 345.

Rousseau: Ordinariamente se enfoca toda la atención en el capítulo sobre la Religión Civil, del *Contrato Social,* lib. IV, cap. VIII, y en la *Profesión de fe del Vicario Savoyano* (ed. P. M. Masson, Fribourg, 1914) porque, en efecto, representan dos polos opuestos. Pero hay que tener también en cuenta los demás escritos de Rousseau acerca del asunto: su carta a Voltaire, Vaughan, vol. II, pág. 163 y sigs.; las cartas a Usteri, *ibid.,* pág. 166 y sigs.; primera *Carta de la Montaña, ibid.,* pág. 169 y sigs.; alusión en el *Projet de Constitution pour la Corse,* Vaughan, II, pág. 297 (introducción). En las cartas mencionadas en esta nota, la opinión de que la ciudadanía de un estado excluye el ser miembro del género humano o de la fraternidad cristiana está expresada en la forma más extremada.

Rara vez se ha desperdiciado tanto ingenio y tan estupenda diligencia en sostener una tesis insostenible como en el caso de P. M. Masson, *La Religión de J. J. Rousseau,* París, 1916, para, como dice Albert Mathiez, al reseñar el libro en *Annales Historiques de la Révolution Française,* París, 1922, hacer de Rousseau un Padre de la Iglesia. No podemos detenernos en este asunto. Para una detallada noticia de la controversia sobre la religión de Rousseau remitimos al lector a Albert Schinz, *La Pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes,* París, 1927; del mismo autor: *État présent des travaux sur J. J. Rousseau,* Baltimore, 1941. Compárese Ch. W. Hendel, *Jean Jacques Rousseau, moralist,* Londres, 1934; H. Höffding, *Jean Jacques Rousseau and his philosophy,* Londres, 1930.

El dicho de Diderot, de que la moralidad filosófica probará por sí misma su superioridad sobre la ética religiosa, está citado por Becker, *op. cit.*, pág. 80.

Sección c) Apriorismo y empirismo, págs. 25-29

Morelly, págs. 23, 36; Helvetius, *De l'Esprit*, discurso III, cap. XXVII, Œuvres, vol. II, pág. 220 y sigs.; *De l'Homme*, sección I, cap. XIII, Œuvres, vol. III, pág. 70 y sigs.; sección IV, cap. XI, pág. 340; *Lettres d'Helvetius au président de Montesquieu;* y a M. Saurin sobre *L'Esprit des Lois*, Œuvres, vol. V. pág. 208 y sigs., 217 y sigs.; *L'Examen critique de l'Esprit des Lois par l'auteur De l'Esprit*, analizado por A. Keim, *Helvetius*, págs. 165-77, que constituyen las notas de Helvetius al margen del manuscrito de *L'Esprit des Lois*. Las cartas son, desde nuestro punto de vista, de lo más interesante.

Holbach, *Système Social*, vol. III, cap. I, pág. 6 y sigs.; II. cap. I, pág. 11 y sig.; I, cap. XI, pág. 117. *Les lois naturelles... sont celles qui découlent immédiatement de la nature de l'homme, indépendamment de toute association* (vol. II, pág. 11); *Politique Naturelle*, Londres, 1773, vol. II, pág. 10; Plekhanov, *Essays in the History of Materialism*, pág. 30.

Mably, *Droits et Devoirs*, pág. 202: *Montesquieu... idées fondamentales de son système sont fausses; Étude de l'histoire*, pág. 97 y sigs.; *De la Législation*, vol. I, pág. 27: *Ils vous diront gravement que des lois bonnes au dixième degré de latitude ne valent plus rien sous le trentième... qu'importent des plaines, des montagnes... pour décider des lois les propres...*

Helvetius, *Lettre au président de Montesquieu*, Œuvres, vol. V, pág. 212, la principal objeción es que Montesquieu ofrece una justificación y una coartada a todos los intereses establecidos de los sacerdotes, oscurantistas, nobles y otros grupos privilegiados cuando afirma su "naturalidad"... *Les differentes formes du gouvernement. Je n'en connais que de deux espèces: les bons et les mauvais. Les bons qui sont encore à faire, ibid.*, pág. 215; *Lettre à M. Saurin, ibid.*, págs. 217-20.

Rousseau. *Vaughan*, vol. II, pág. 147 *(Emile*, libro V); vol. I, págs. 439, 462 (primera versión de C. S., lib. I, cap. V). Véase también la nota al cap. I, sección *a)*. Sobre la calidad kantiana de las ideas regulativas de Rousseau y la distinción entre un punto de vista o una idea central y una realidad asumida dogmáticamente, véase Höffding, *op. cit.*, pág. 106; Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton, 1945. Sobre el postulado de una *Weltanschauung* coherente, implicada en su escrito y una crítica adversa a los ingleses: Helvetius, *De l'Esprit*, discurso I, cap. XVII, Œuvres, vol. I, pág. 323, y sobre todo sus dos cartas citadas poco ha; Holbach, *Système Social*, vol. I, cap. IV, pág. 45 y sig.; vol. II, cap. V, pág. 64 y sigs. (donde se critica la antigüedad por haber carecido de una perspectiva monística).

Condorcet, págs. 86, 88 y sig., 91, 234, 263 y sig., 19. "Errores ocasionados por el aún más general de confundir al hombre de la naturaleza con aquel que exhibe en su carácter el estado actual de la civilización, es decir, el hombre corrompido por prejuicios, por intereses de pasiones artificiales y por los hábitos sociales", pág. 91; (Mably, en *De la Législation*, vol. I, pág. 84 y sigs., y Morelly, recurren a un argumento semejante cuando tratan de refutar la opinión de que sin motivo de provecho, el hombre no trabajaría); contra una especificación de los derechos [que deben ser universales e iguales] de acuerdo [se alega] con el clima y tamaño del país, para luego erigirlos en instituciones que perpetúen las desigualdades creadas (pág. 234); larga cita en el texto, pág. 230.

Delvaille, *Essai... progrès*, págs. 670-707; sobre Sieyès véase nota en parte II, cap. I, sección *a)*: sobre el pensar *a priori* de Diderot, véase Becker, *op. cit.*, 104; sobre la dependencia de Montesquieu, *ibid.*, pág. 114, y *Champion, op. cit.*, pág. 9. Compárese Taine, Espinas, Tocqueville, *op. cit.* en varios lugares.

Capítulo II

LA SOCIEDAD IDEAL Y LA LIBERTAD (HELVETIUS Y HOLBACH)

Sección a) Identidad de la razón, págs. 30-33

Premisas filosóficas respecto al conocimiento: Helvetius, *De l'Homme*, sección I, cap. X, Œuvres, vol. III, pág. 63 y sig.; sección II, cap. XIX, pág. 225: Un diccionario común para toda la Humanidad... confundir "a todos aquellos locos... que bajo el nombre de metafísicos...", "llegando entonces las proposiciones de la moralidad y la política a ser susceptibles de demostración como lo son las proposiciones de la geometría, los hombres tendrán las mismas ideas... todos percibirán necesariamente las mismas relaciones entre los mismos objetos"; sección II, cap. XXIII, pág. 246 y sigs. "No hay verdad que no sea reducible a un hecho". *De l'Esprit*, discurso III, cap. XXVI, Œuvres, vol. II, pág. 216 y sig., discurso I, cap. VII, Œuvres, I, pág. 171; Holbach, *Système Social*, vol. I, cap. I, pág. 18: *la vérité est la conformité de nos idées avec la nature des choses;* Condorcet, pág. 26. Michel, *op. cit.*, pág. 67 y sig.: Sobre Rousseau y su voluntad general como una idea cartesiana. *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, París, 1923, pág. 166 y siguientes.

La naturaleza del hombre trastornada por las malas instituciones creadas por los intereses consagrados — Morelly, pág. 9 y sigs., 16, 26, 31, 52, 65, 70, 84; Helvetius, *De l'Esprit*, discurso II, cap. XXIV, Œuvres, I, pág. 383 y sigs.; *De l'Homme*, prefacio, Œuvres, III, págs. 5-12 sección IV, cap. XI, Œuvres, III, pág. 338; Holbach, *Système Social*, vol. I, pág 6 y sigs., 9 y sigs., 45, 51 y sigs.; 187; II, pág. 5 y sig.; vol. I, pág. 55: *En partant de l'homme lui-même on trouvera facilement la morale qui lui convient. Cette morale sera vraie, si l'on voit l'homme tel qu'il est... principes... evidents... capables d'être aussi rigoureusement demontrés que l'arithmétique ou le géometrie; Système de la Nature*, vol. I, prefacio; cap. I, págs. 1-15; cap. VII, pág. 265; II, cap. IX, pág. 250; I, cap. IX, pág. 169; Mably, *De la Législation*, vol. I, pág. 43 y siguiente.

Poder de la educación; la igualdad esencial del hombre permite la crianza del genio, el legislador como educador. Helvetius, *De l'Esprit*, discurso, III, cap. XXX, Œuvres, vol. II, pág. 245 y sigs.; discurso II, cap. XVII, vol. I, pág. 322 y sigs.; discurso II, cap. XXII, Œuvres, I, págs. 370-99; *De l'Homme*, sección II, cap. I, Œuvres, III, pág. 106 y sigs.; sección I, cap. I, Œuvres, III, pág. 24 y sigs. caps. XII-XIX, págs. 67-86; Holbach, *Système Social*, vol. I, pág. 7 y sigs., 13, 47 y sigs., 59; vol. III, pág. 5 y sigs.; *Système de la Nature*, vol. I, cap. VII, pág. 110 y sigs.; cap. IX, pág. 169 y sigs. 175 y sigs.; Mably, *De la Législation*, vol. II, pág. 31: *Rien n'est impossible à un Législateur, il tient, pour ainsi dire, notre cœur et notre esprit dans ses mains; il peut faire des hommes nouveaux;* Rousseau, *Confessions*, lib. IX; Œuvres, vol. VIII, ed. Hachette, pág. 288; Vaughan, vol. II, pág. 3; vol. I, pág. 248 *(Économie Polit.)*. Véase Becker, *op. cit.*, págs. 65, 138.

Sección b) El interés propio, págs. 33-37

Interés propio, interés general y pragmatismo cósmico. Morelly, págs. 26, 59, 70, 84; Helvetius, *De l'Esprit*, discurso I, cap. IV, Œuvres, vol. I, págs. 163, 165 y sigs.; discurso II, cap. II, pág. 182 y sig.; cap. XXIV, págs. 383-98; *De l'Homme*, sección IV, cap. I, Œuvres, III, pág. 300; cap. X. pág. 332 y sig.; cap. XII, pág. 341 y sigs.; cap. XIV, pág. 348 y sigs.; Holbach, *Système Social*, vol. I, pág. 17 y sigs., 55 y sig., 58 y sigs., 62 y sig., 68, 166, 158 y sigs., *Système de la nature*, prefacio, vol. I, cap. IX, pág. 160 y sigs.; cap. XII, pág. 267 y sigs., 282 y sigs., 287 y sig.; cap. XV, pág. 374 y sig., 386, 396 y sig.; cap. XVII, pág. 422 y siguientes.

Acción del legislador asegurando la armonía artificial. Morelly págs. 20 y 31; Helvetius, *De l'Esprit*, discurso II, cap. XVII, Œuvres, vol. I, págs. 219-29; cap. XXIV, pág. 394 y sigs.; cap. XV, pág. 308; discurso III, cap. IV, Œuvres, II, pág. 34 y sigs.; cap. XVI, 148 y sigs.; cap. XXIV, pág. 199; discurso II, cap. XXII, Œuvres, I, pág. 375. "Todo el estudio de los moralistas consiste en determinar el uso que debe hacerse de aquellos premios y castigos, y la ayuda que puede sacarse de ellos a fin de armonizar el interés general con el particular. Esta misión es la obra maestra que los moralistas deben

proponerse a sí mismos. Si los ciudadanos no procuran su propia felicidad privada promoviendo la del público, no habrá viciosos, sino locos. Todos los hombres están en la necesidad de ser virtuosos, y la felicidad de las naciones sería beneficiosa a la moralidad."

Helvetius, *De l'Homme*, sección IV, cap. XIII, Œuvres, vol. III, pág. 347 y sig.; sección X, cap. VII, Œuvres, IV, pág. 354 y sig.; sección XI, cap. VI, pág. 238 y sigs.; sección VI, cap. XVI, pág. 54 y sigs.; sección IX, cap. I, Œuvres, IV, 207 y siguientes.

Holbach, *Système de la nature*, vol. I, cap. IX, pág. 169 y sig.; cap. VIII, pág. 119 y siguiente.

Mably, *Droits et Devoirs*, págs. 16 y sigs., 28 y sig., 40; *De la Législation*, vol. I, págs. 28 y sigs., 34, 43, 55, 84; II, pág. 89 y sig.; *Doutes*, p. 248; Guerrier, pág. 30 y sig., 34 y siguientes.

Halévy, *Desarrollo*, págs. 17, 8 y sig.; sobre la distinción entre la armonía natural y la artificial; Basil Willey, *Siglo XVIII...*, págs. 155-67, sobre Holbach. Los fisiócratas —Lemercier de la Rivière, *L'Ordre naturel et essentiel des societés politiques*, cap. XXI, tomo I, pág. 265 y siguientes.

Mirabeau, el viejo: *Il s'agit aujourd'hui de faire que l'intérêt personnel et physique de chaque homme devienne le lien des hommes entre eux et le mobile de tous leur rapports. On sait assez que cet intérêt, s'il n'est éclairé, est la pomme de discorde qui sépare les hommes et les rend ennemis les uns des autres. Toute la science législative et politique, tout le grand œuvre des amis des hommes consiste donc à les éclairer tous sur la nature de cet intérêt personnel, sur les principes qui l'établissent, sur les consequences qui l'étendent et le lien aux autres intérêts et par suite à l'intérêt général, et enfin sur le point de réunion auquel tous les intérêts humains aboutissent* —Guerrier, pág. 44, véase también *Evolución*, págs. 203-13.

Sección c) El orden natural, el legislador y el individuo, págs. 37-40

Helvetius, *De l'Esprit*, discurso II, cap. XXIV, Œuvres, vol. I, pág. 385 (cita); *De l'Homme*, sección IV, cap. XI, Œuvres, III, pág. 333 y sigs.; cap. XIII, pág. 345 y siguientes.

Las tesis liberales —Helvetius, *De l'Homme*, sección I, cap. XIII, Œuvres, III, pág. 70 y sigs.; Holbach, *Système Social*, vol. II, pág. 8 y sigs., 13 y sig., 21, 42 y sigs.; III, pág. 27 y sigs.; *Système de la Nature*, vol. I, cap. IX, pág. 170 y sigs.; cap. XII, 272 y sig., 281 y sigs.; cap. XVI, pág. 370 y sigs.; en la *Politique Naturelle*, Londres, 1773, Holbach, así como en otros escritos, aparece como lo que pudiera llamarse un moderado liberal burgués; su filosofía política es más comprensiva que la de Helvetius. Véase H. Lion, *Les idées; op. cit.*

Mably, *Droits et Devoirs*, pág. 10 y sig.; *Les hommes sont sortis des mains de la nature parfaitement égaux, par consequent sans droits les uns sur les autres et parfaitement libres... ne dicte qu'une seule loi, c'est de travailler à nous rendre heureux...*; pág. 11: *tout appartenait à chacun d'eux; tout homme était une espèce de monarque qui avait droit à la monarchie universelle.* Notable ilustración de la interna conexión entre el extremo individualismo y el comunismo; véase Espinas, *op. cit.*, pág. 112 y sig.; Rousseau, *Économie politique*, Vaughan, vol. I, pág. 252 y sig.; así como el *Discours sur l'Inégalité, passim.*

El Estado perfecto (y la libertad de la razón) Morelly, pág. 48; Helvetius, *Lettre à Montesquieu*, Œuvres, vol. V, pág. 215; no hay más que dos formas de gobierno, el bueno y el malo: *De l'Homme*, sección IX, cap. IV, Œuvres, vol. IV, pág. 231 y sigs., 238 y sig. Ahora bien, suponiendo esta legislación la más propia para hacer feliz al pueblo, ¿qué medios existen para asegurar su duración perpetua? Lo más seguro sería establecer preceptores para la instrucción y magistrados que demostrasen en los discursos su excelencia; siendo una vez establecida, la legislación probaría la bondad por sí misma frente a la inconstancia del alma humana; pero sea lo que sea esta inconstancia del alma humana, cuando una nación ha llegado a percibir claramente la dependencia recíproca entre su felicidad y la conservación de sus leyes, es seguro que aquella inconstancia cesará. Toda legislación sabia, que une el interés privado al público y funda la virtud en la ventaja de cada individuo, es indestructible. Pero, ¿es posible tal legislación? ¿Por qué no? El horizonte de nuestras ideas se extiende cada día más, si la legislación como las demás ciencias participa del progreso de la mente humana, ¿por qué desesperar del futuro de la felicidad de la humanidad? ¿Por qué las naciones, al paso que cada día son más ilustradas, no han de llegar a aquella

plenitud de felicidad de que son capaces? No sin dolor abandonaría yo esta esperanza (págs. 231-8). Veremos en la parte III, cap. I, sección *a)* cómo esta esperanza influyó en Babeuf, Buonarroti y los hombres como ellos, especialmente en la víspera y después del establecimiento de la Revolución.

Helvetius, *De l'Homme,* sección IX, cap. I, Œuvres, vol. IV, pág. 209; sección IX, cap. VI, *ibid.*, pág. 238 y siguiente.

Sobre los fisiócratas, véase E. Sée, *L'évolution de la pensée,* pág. 208 y sigs.; Lemercier de la Rivière, cap. VIII, t. I, pág. 94 y sig.: *Il est donc nécessaire que l'opinion soit eclairée et par conséquent la pensée soit libre, que toutes les opinions soient permises.*

Mably, *Droits et Devoirs,* págs. 28-31; Rousseau, véase nota al cap. I, sección *a)*; nota a la introducción, sección *4)*, primera versión del *Contrato Social,* Vaughan, vol. I, pág. 471; *Emilio,* lib. V; Vaughan, vol. II, pág. 151.

Contrat Social, lib. I, cap. VII. "El poder soberano no necesita dar garantías a sus súbditos... el poder soberano en virtud de su naturaleza, es siempre lo que debe ser".

Capítulo III

LA DEMOCRACIA TOTALITARIA (ROUSSEAU)

Sección a) Trasfondo psicológico, págs. 41-43

El volumen-índice (XIV) de la edición de Hachette de las obras de Rousseau, París, 1908, da todas las referencias con respecto al término *nature* y su empleo. Pudiera señalarse que en el fondo "naturaleza", en el sentido que tiene de estadio final del desarrollo, al que estaba como predestinado, y no como estadio intermedio, es una idea aristotélica. Sobre la concepción de la naturaleza en el siglo XVIII, véase Basil Willey, *op. cit.*, págs. 14, 55, 205 y sigs., 241; págs. 3-18. Helvetius, *De l'Homme,* prefacio; Holbach, *Système Social,* vol. III, pág. 63; Morelly, págs. 9, 52, 65 y numerosas referencias dadas en las notas anteriores.

Veremos que en Mably, nota en la sección *c)* del capítulo III, la cosa varía, porque él, como Rousseau, trabaja bajo una honda impresión del pecado. La inadecuación humana postula la necesidad de la salvación por medio de un esfuerzo para superarla y para arrojar fuera las dificultades, que las instituciones humanas y los instintos excitan y en los cuales los hombres están cogidos como en una trampa. Véase E. Cassirer, *Das Problem Rousseau,* Archiv für Geschichte der Philosophie, vol. XLI, núms. 112-3, 1932. La primera versión del *Contrat Social* contiene una línea en que se dice que todas las virtudes vienen del contacto social; en la misma página se afirma que todos los vicios han nacido del contacto social; Vaughan, vol. I, pág. 449; II, pág. 145 y sig.; *(Emile,* Libro IV); II, 387 *(Considérations sur la Pologne);* pág. 139 *(Emile,* Introducción); vol. I, págs. 15, 17, n. 3, 27, 29, 324; *Contrato Social,* lib. IV, cap. VII; *Unité numérique* (Vaughan, vol. II, 145).

Forcé de combattre la nature ou les institutions sociales, il faut opter entre faire un homme ou un citoyen; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre. Se entiende que se excluyen naturalmente las cualidades de los miembros de la sociedad humana, la humanidad, y las de los ciudadanos de un estado (Vaughan, vol. II, pág. 144). *De ces contradictions naît celle que nous éprouvons sans cesse en nous-mêmes. Entraînés par la nature et par les hommes dans des routes contraires, forcés de nous partager entre ces diverses impulsions, nous en suivons une composée qui ne nous mène ni à l'un ni à l'autre but. Ainsi, combattus et flottants durant tout le cours de notre vie, nous la terminons sans avoir pu nous accorder avec nous, et sans avoir été bons ni pour nous ni pour les autres* (pág. 147). Multitud de citas de las *Confesiones,* de las cartas de Rousseau y de sus escritos autobiográficos pudieran aducirse para ilustrar la cuestión de este dual Rousseau.

Acerca del problema de la unidad o de la inconsistencia de Rousseau, véase Albert Schinz, *op. cit.*, quien expone la teoría de un *Rousseau clasique* y un *Rousseau romantique;* Cassirer, *op. cit.;* Lanson, *Histoire de la Litterature française,* París, 1912, págs. 773-804; Hendel, *J. J. Rousseau, Moralist;* Höffding y otros; Schinz critica las diversas teorías.

Sección b) La voluntad general y la individual, págs. 43-46

Libertad y voluntad general —Rousseau, C. S., lib. I, caps. VI-VIII; lib. II, caps. IV, VII, XII; lib. IV, cap. I; Vaughan, vol. I, pág. 328 (fragmentos), 338; *Écon. polit.*, Vaughan, I, pág. 241 y sigs.; Diderot, *Droit naturel, Encyclopedie*, vol. XI, pág. 371 y sigs.; Rousseau, primera versión del C. S., Vaughan, I, págs. 452, 457, 460 y sig.; Holbach, *Système social*, vol. II, pág. 21. Usa el término "volonté générale". También Montesquieu en un lugar de *l'Esprit des lois.*

La literatura acerca de la "volonté générale" es inexhaustiva; de aquella consultada para esta obra merece mencionarse: T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Londres, 1895; Bernard Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*, Londres, 1920; G. del Vecchio, *Über Grundgedanken der Politik Rousseau's*, Archiv für Rechts—und Wirtschaftsgeschichte, Band I, H. 1, págs. 1-16; Sabine, *op. cit.;* Alfred Cobban, *Rousseau and the Modern State*, Londres, 1934; A. Schinz, *La pensée de Rousseau;* Hendel, *Rousseau, moralist;* H. Michel, *L'idée de l'état*, págs. 67, 68; Carl Schmitt, *Die Diktatur*, pág. 116 y sigs.; Léon Duguit, *Jean Jacques Rousseau, Kant et Hegel, Revue de Droit Public et de la Science politique en France et à l'Etranger*, 1918, pág. 94 y sigs.; y Vaughan, *Introducciones.*

Para lo que la ley intenta hacer, Rousseau, C. S., lib. II, cap. VII; Vaughan, vol. I, pág. 324 (fragmentos); *Celui qui se croit capable de former un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature des hommes. Il faut qu'il transforme chaque individu, qui est par lui-même un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout, dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être, qu'il mutile, pour ainsi dire, la constitution de l'homme;—Écon. Polit.*, Vaughan, I, 245; II, pág. 426;—*Car la Loi est antérieure à la justice, et non pas la justice à la loi.* C. S., II, IV; Vaughan, I, pág. 494.

Es muy importante distinguir y tener en cuenta los varios estratos del pensamiento de Rousseau, y el gusto particular de sus asociaciones de ideas. Existe el nivel cartesiano, el contexto muy siglo XVIII de las premoniciones románticas y, finalmente, y mejor, ante todo, los recuerdos de la antigüedad clásica. Estos últimos son particularmente importantes respecto a la idea rousoniana de la libertad y dignidad del ciudadano. El espíritu revolucionario estaba totalmente de acuerdo con la antigüedad en el horror, común a ambos, de la dependencia personal del hombre frente a otro hombre. El principio del honor no podía tener otro superior principio, como estableció Lord Acton en las conferencias sobre la Revolución francesa. No implicaba, en modo alguno, aversión a depender del estado, la persona colectiva. Por el contrario, en palabras de Rousseau en el *Contrat Social:* "cada ciudadano será entonces perfectamente independiente de los demás y, al mismo tiempo, muy dependiente de la ciudad". Benjamín Constant, al intentar comparar la idea antigua de la libertad con la moderna (uno se inclinaría a decir "la idea anglosajona") en el *Cours de Politique constitutionnelle, 1818-1820*, París, 1861, vol. II, pág. 549, indica que mientras los modernos aluden a la libertad frente a la interferencia del estado y frente a la presión de los modelos colectivos dominantes en el pensamiento y en el sentimiento, en una palabra, a lo "privado" (como en el caso de J. S. Mill), la antigua idea de la libertad connotaba ante todo la participación igual y activa del ciudadano en la formación de la voluntad soberana, en el ejercicio de los derechos de los ciudadanos activos; no tanto su libertad cuanto su dignidad como miembro del soberano. Esto estaba lejos de implicar aislamiento, retiro a la vida privada o el escape liberal del estado; todo lo contrario. Tocqueville, en *L'Ancien Régime*, ha hecho notar que, contrariamente a la crítica de los anglosajones de su gobierno, el enemigo del *ancien régime* no critica tanto al estado por interferir en las actividades individuales y por oprimirlas, cuanto por no hacer nada por él, estando obligado a cuidar de él como de todas las cosas.

Acton, *Conferencias sobre la Rev. Fran.*, pág. 15.

Sección c) La voluntad general, la soberanía popular y la dictadura, págs. 46-52

Rousseau, *Contrat Social*, lib. II, caps. II, IV, VI, VII; lib. III, caps. XII-XVIII; *Économie Politique*, Vaughan, vol. I, págs. 241-4, 247, 248, 255 y sig.; *Emile*, Vaughan, II, pág. 152; *Lettres de la Montagne* (IV), Vaughan, II, 201; *Contrat Social*, primera versión, Vaughan, I, págs. 452, 462, 476 *(savoir l'interroger à propos)*. En

tanto que varios hombres reunidos en asamblea se consideran como un cuerpo, tienen una única voluntad, a la que concierne la preservación común y el bienestar general. En este caso, todas las fuentes del estado son vigorosas y simples, y las reglas claras y luminosas, no embrollos y conflictos de interés; el bien común es claramente patente a todos, y sólo el buen sentido es necesario para percibirlo. Paz, unidad e igualdad son los enemigos de las sutilezas políticas. Un estado así gobernado necesita muy pocas leyes; y cuando se hace necesario promulgar otras nuevas, esta necesidad se hace evidente a todos. El primer hombre que las propone dice, meramente, lo que todos han sentido ya, y no hay lugar a facciones o intrigas o de elocuencia para asegurar la aprobación de una ley, pues todos han decidido aceptarla, en cuanto se han persuadido de que los demás la van a aceptar. Pero cuando el lazo social comienza a relajarse y el estado se debilita, cuando los intereses particulares comienzan a hacerse sentir y las sociedades más pequeñas ejercen su influjo sobre la mayor, el interés común cambia y halla oponentes: ya la opinión no es una misma; la voluntad general cesa de ser la voluntad de todos; surgen opiniones contradictorias y debates; y el mejor consejo no se adopta sin lucha... ¿Se ha de seguir, de aquí que la voluntad general está muerta y corrompida? De ninguna manera; siempre existe constante, inalterable y pura; pero está subordinada a otras voluntades que se superponen a ella. Cada hombre, al separar su interés del interés general, no puede separarse de él de un modo total; pero su participación en el daño público le parece despreciable, comparado con el bienestar que pretende lograr. Aparte de este bien particular, quiere el bien general por su propio interés, y lo quiere tan fuertemente como cualquier otro." C. S., lib. IV, cap. I.

Pour qu'une volonté soit générale, il n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit unanime, mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées... toute exclusion rompt la généralité (Vaughan, vol. II, pág. 40, núm. 1).

La volonté générale est rarement celle de tous, primera versión del C. S., Vaughan, vol. I, pág. 462; *la volonté générale est toujours droite, il n'est jamais question de la rectifier, mais il faut savoir l'interroger à propos, ibid.*, pág. 476; "cuando el pueblo, suficientemente informado, tiene sus deliberaciones, no teniendo los

ciudadanos comunicación entre sí, la suma total de las pequeñas diferencias dará siempre la voluntad general y la deliberación será siempre buena. Pero cuando se levantan las facciones y las asociaciones parciales se forman a expensas de la gran asociación, la voluntad de cada una de aquellas asociaciones llega a ser... particular en relación con el estado: se puede decir entonces que no hay tantos votantes como hombres, sino solamente tantos como asociaciones." "Importa, pues, para tener exactamente el enunciado de la voluntad general, que no existan sociedades parciales en el estado, y que cada ciudadano no opine sino según su sentir." (C. S., lib. II, cap. III).

Acerca de la experiencia de la soberanía compartida, expuesta animadamente, véase C. S., lib. III, cap. XV. Aquí tocamos un caso que ilustra la transformación del pensamiento de Rousseau desde el racionalismo individualista en un colectivismo de tipo orgánico e histórico. El ser que conoce y quiere libremente es transformado en un producto, en primer lugar, del medio y de la educación, luego de las fuerzas históricas, de las tradiciones pasadas y, finalmente, del espíritu nacional. De modo semejante, la voluntad general, una verdad que hay que descubrir, es transplantada merced a la idea y experiencia del patriotismo, en una herencia común con todas sus peculiaridades. El pensamiento de Rousseau se ramifica en este punto y contribuye a dos corrientes: la individualista, racionalista y, acaso, colectivista de izquierdas, por una parte, y, por otra, la ideología irracional, nacionalista, de derechas, con sus afinidades con la política romántica alemana de Fichte, Hegel y Savigny. La oscilación hacia el nacionalismo se manifiesta en las *Considérations sur le Gouvernement de Pologne.* He aquí algunas citas: *Éducation... forme nationale... C'est l'éducation qui doit donner aux âmes la forme nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts, qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité. Un enfant, en ouvrant les yeux doit voir la patrie, et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle. Tout vrai républicain suça avec la lait de sa mère l'amour de la patrie: c'est-à-dire, des lois et de liberté. Cet amour fait toute son existence; il ne voit que la patrie, il ne vit que pour elle; sitôt qu'il est seul, il est nul; sitôt qu'il n'a plus de patrie, il n'est plus; et s'il n'est pas mort, il est pis* (Vaughan, vol. II, pág. 437). *De l'effervescence excitée par cette commune émulation*

naîtra cette ivresse patriotique qui seule sait élever les hommes au dessus d'eux-mêmes, et sans laquelle la liberté n'est qu'un vain nom et la législation qu'une chimère (ibid., pág. 492). Aquí (pág. 507) Rousseau habla con amargura de la indiferencia de los modernos a los *objets moraux et sur tout ce qui peut donner du ressort aux âmes.* Esta es una gran llamada para prevenir frente a las concepciones dominantes mecánicas y legalísticas del Estado y la Nación. Véase Vaughan, vol. II, págs. 428, 431 y sigs., 437, 445, 497 y sig. Véase, sobre este asunto, A. Cobban, *Rousseau*, pág. 151 y sigs.; T. H. Green, *Lectures on Political Obligation;* A. Osborne, *Rousseau and Burke*, Londres, 1940.

Green, vió también con claridad las implicaciones totalitarias de la voluntad general respecto al manejo de las elecciones. La cita del fin de la sección procede del C. S., II, cap. VI.

Holbach, *Système Social*, vol. II, págs. 48, 52 y sigs., 68 y sigs; Letronne, citado por Tocqueville, *L'Ancien Régime*, pág. 269; Morelly, pág. 51 (realmente todas las formas de gobierno son para él, como para Harrington la expresión de las relaciones del derecho de propiedad existentes); Helvetius, *Lettres à Montesquieu* (Œuvres, vol. V, pág. 213), a Saurin *(ibid.*, pág. 217): *vos combinaisons de pouvoirs ne font que séparer et compliquer les intérêts individuels au lieu de les unir. L'exemple du gouvernement anglais vous a séduit. Je suis loin de penser que cette constitution soit parfaite.* Helvetius subraya decididamente las consecuencias de la teoría de los vetos intermedios —inventada para asegurar los privilegios de la aristocracia, deseosa de mantenerse entre el rey y el pueblo—, en vez de tratar el aspecto constitucional del problema. *Juicio*, de John Horne Tooke, 17-22, XI, 1794. *Juicios de Estado*, XXV, págs. 590-2. Mably, es lo suficientemente desconcertante para un comunista fanático igualitario, pero no es sorprendente para un planificador de leyes con destino a una sociedad de pecadores, en *Doutes*, págs. 85, 175 y sigs., 180, 185; *Étude de l'Histoire*, págs. 345 y sig., 348, 367; *De la Législation*, vol. II, pág. 44 y sig., donde se esfuerza en hacer notar la necesidad que existe de consultar todos los intereses, clases y tendencias hasta que unos con otros se neutralicen, evitando el despotismo. *Toutes les classes réunies... parviennent à connaitre la vérité par le secours de la discussion (Doutes*, pág. 85; *Étude*, pág. 345). Sobre los fisiócratas véase E. Sée. *Évolution*, págs. 203-213; Guerrier, Mably, pág. 143 y sigs.; *Une multitude ne peut être législatrice, car elle se compose d'individus dont les intérêts et les droits sont inégaux et opposés les uns aux autres, et qui se trouveraient être à la fois juges et partis. D'ailleurs, c'est une grande erreur de considérer la nation comme un corps...* (Sée, pág. 207); el despotismo legal se basa en una evidencia infalible, *écarte absolument l'arbitraire et rend impraticables dans les souverains, comme dans les magistrats, les abus de l'autorité, qui troubleront l'administration de la justice* (pág. 210). *A l'égard des lois naturelles... les preceptes de notre raison... si simples, si claires, si lumineuses qu'il suffit de les présenter aux hommes pour qu'ils y acquiescent, à moins qu'ils ne soient dérangés.* (Mably, *Droits*, pág. 143).

Quesnay: *que l'autorité souveraine soit unique et supérieure à tous les individus, de la société et à toutes les entreprises injustes des intérêts particuliers... Le système des contreforces dans un gouvernement est une opinion funeste qui ne laisse apercevoir que la discorde entre les grands et l'accablement des petits* (Guerrier, pág. 144). Lemercier de la Rivière, *L'ordre naturel*, caps. XIV, XXI, págs. 100-65, y en los capítulos siguientes arguye contra el *despotisme arbitraire* como forma distinta del *despotisme légal.*

Sección d) La voluntad general como finalidad, págs. 52-54

Sobre las aventuras que conoció la voluntad general en la Revolución francesa, véanse las referencias en las últimas partes. Consúltese D. Williams, *The Influence of Rousseau on the French Revolution*, English Hist. Rev., 1933, vol. XLVIII, págs. 414-30. Benjamín Constant, *op. cit.*, combate a un publicista anónimo que pensaba que un hombre solo (Napoleón, evidentemente) podría encarnar y expresar la voluntad general.

En la *Économie politique* (Vaughan, vol. I, pág. 247), Rousseau, a pesar de su insistencia en la importancia vital de la participación directa y constante de todos en la formación de la voluntad general, dice que no hay necesidad de asambleas demasiado frecuentes, *car les chefs savent assez que la volonté générale est toujours pour le parti le plus favorable à l'intérêt public, c'est-à-dire, le plus équitable, de sorte qu'il ne faut qu'être juste pour s'assurer de*

suivre la volonté générale. Esto quiere decir, pues, un consentimiento presumido o una aprobación popular por aclamación. Acerca de la suspensión del gobierno durante la asamblea del pueblo en C. S., lib. III, cap. XIV. Sobre el *Législateur,* C. S., lib. II, caps. VII-X.

Otro curioso desarrollo del pensamiento de Rousseau merece notarse. El legislador personal de Rousseau aparece como un *deus ex machina.* En general, Rousseau, como un típico doctrinario de izquierda, permanece siempre en el terreno de los principios. Sus ciudadanos y magistrados son meros números. Diferente es el pensamiento de un Burke. Cuando, en las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (trad. de Tierno Galván, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954), trata de averiguar el sentido de la obra de la Asamblea Nacional, la cuestión más importante que se plantea es la de analizar la composición de la Asamblea, el tipo de hombre que en ella tiene asiento, su procedencia, su educación, su profesión. La cuestión de la política, dice Burke, es cómo obra el pueblo, cómo se conduce, y no cómo se interconectan los principios; pues, por cuanto más verdaderos sean metafísicamente, tanto más falsos son en la vida. Es un fenómeno notable que las doctrinas que ponen toda su esperanza en los principios, e ignoran las peculiaridades de los hombres, terminan conjurando a un salvador personal, mientras que el método empírico anglosajón ejemplificado en Burke, aunque espera mucho más en la discreción del hombre y pone su interés en el hombre de estado como tal hombre, no recurre a un caudillo salvador. Volveré más sobre este punto. E. Burke, *Reflections,* ed. Selby, Londres 1910, pág. 44 y siguientes.

Capítulo IV

LA PROPIEDAD (MORELLY Y MABLY)

Sección a) Premisas y conclusiones—La discrepancia, págs. 55-58

Sobre las discusiones acerca del elemento socialista en el siglo XVIII, véase la nota a la sección *c),* cap. I. La retirada está ejemplificada de la forma más llamativa por Sieyès (véase nota a la parte II, cap. V, sección *a),* y Condorcet, pág. 314, ambos pensadores escribieron bajo el impacto de los acontecimientos, no teorizaban en el vacío. Muy a comienzos del siglo XVIII, Recueil de Passerau escribía: *Le gouvernement démocratique est celui où toute l'autorité est au peuple et où les hommes sont égaux en noblesse, en puissance, en richesses; pour tel effet il faut que tous les biens appartiennent à la République qui les dispensera en bonne mère selon les besoins. Si on laisse entrer dans la société les paroles* meum *et* tuum, *la ruine est inevitable. On ne doit jamais tolérer ces expressions: mon bien,* etc. Henri Lion, *Les idées d'Holbach, Annales Historiques de la Révolution Franç.,* 1924, vol. I, pág. 363 y sig. Espinas entendió bien las potencialidades socialistas de la idea individualista del derecho natural, pág. 115 y siguientes.

El Estado como instrumento de explotación—Helvetius, *Lettre à Montesquieu,* Œuvres, vol. V, pág. 215; *De l'Homme,* sección VI, cap. V, Œuvres, IV, pág. 21 y sigs.; cap. VII, pág. 30 y sig.; caps. VIII-X, págs. 33-43; sección VIII, cap. III, Œuvres, IV, pág. 137; Morelly, pág. 37. "Todos estos males"; Helvetius, Œuvres, IV, pág. 127 (ed. 1781, Londres); Lichtenberger, *Le Soc.,* pág. 264.

El amor al dinero incompatible con el amor a la virtud—Helvetius, *De l'Homme,* sección VI, caps. XII-XV, Œuvres, IV, págs. 44-54; cap. XVI, pág. 55 y sigs.; Diderot, *Législateur, Encyclopédie,* 1782, vol. XIX, pág. 755 y sigs. Rousseau, *Discours sur l'inégalité,* Pt. II, Vaughan, vol. I, págs. 169, 180 y sigs.; y la famosa nota I, págs. 202-7; Helvetius, *De l'Homme,* Œuvres, Londres, 1781, pág. 127 (citada por Lichtenberger, *Le Socialisme au XVIII*ème *siècle,* pág. 264); Espinas, 95. La comunidad como dueña de todos los bienes —Rousseau, C. S., lib. I, cap. IX; *Emile,* lib. V, Vaughan, II, pág. 152; C. S., primera versión, lib. I, cap. V, Vaughan, I, pág. 466 y sig.; *Corse,* Vaughan, II, pág. 337 y sigs., 344 y siguientes.

La propiedad sagrada—Rousseau, *Économie politique,* Vaughan, I, págs. 259 y sigs., 265, 273; Helvetius, *De l'Homme,* sección X, cap. VII, Œuvres, vol. IV, pág. 357.

La clase media es la base de la sociedad — Rousseau, *Economie Politique,* Vaughan, vol. I, pág. 254: *C'est sur la mediocrité seule qui s'exerce toute la force des lois;* Mably, *Droits et Devoirs,* pág. 344—*La modération bourgeoise qui est l'âme et l'appui de la liberté.*

Sección b) *Morelly, el comunista*, págs. 58-60

Morelly, págs. 76, 15 y sig., 60, 63, 37, 48 (los malos efectos de la propiedad), 31 *(autorité sévère)*, 44-5 (obligar al hombre a volver a su verdadera naturaleza), 57, 63 *(Theodicée; point d'intégrité)*, 94 y sigs. (organización política), 104 y sig. (totalitarismo espiritual). Véase Lichtenberger, *Social. au XVIII*, págs. 104-28.

Sección c) *Mably y la virtud ascética*, págs. 60-64

Mably se hizo moralista por disgusto de la diplomacia contemporánea, cuyo conocimiento adquirió en su juventud, como secretario de su pariente el cardenal Tencin, el que fué ministro. Guerrier, pág. 16.

El sentido del pecado —Mably, *Droits et Devoirs*, pág. 180; *De la législation*, vol. I, pág. 13 y sigs., 19, 231, 238; la propiedad engendra la avaricia—*Doutes*, pág. 11 y sigs., 45; *Droits*, 170 y sigs.; *Étude de l'Histoire*, pág. 23; *Législation*, I, págs. 14, 80 y sig., 114; el reino de las pasiones—*Doutes*, pág. 17; *Législation*, I, págs. 28-9; sin comunismo no hay igualdad—*Doutes*, pág. 194; *Droits*, págs. 171, 176 y sigs. (Whitfield, *Mably*, págs. 71-82, 198), 180; *Étude de l'Histoire*, pág. 23 y sigs., 31 y sig.; *Législation*, I, págs. 55, 71, 78 y sigs., 85 y sigs.; La propiedad es sagrada en el estado de pecado—*Étude*, pág. 367 y sigs.; *Législation*, I, págs. 114, 117 y sig.; la anarquía de las pasiones y el determinismo—*Droits*, págs. 28, 31; *Législation*, I, pág. 27; cantidad fija de la felicidad corriente—*Phocion*, págs. 23, 65; *Étude de l'Histoire*, págs. 31, 33, 48, 75, 81, 85, 87; *Législation*, I, págs. 13, 47, 126; la moralidad ascética reforzada por la ley—*Phocion*, págs. 46, 53 y sig., 62, 83, 201; *Législation*, I, pág. 228; negación de la civilización—*Phocion*, págs. 51, 105 y sigs., 116, 123, 176; *Législation*, I, pág. 141; baja estimación del hombre—Whitfield, *Mably*, pág. 59 (253), 99; Rousseau, acerca de la libertad —*Corse*, Vaughan, vol. II, pág. 350 y siguientes.

Sección d) *Economía restriccionista*, págs. 64-71

La propriété ouvre—Mably, *Législation*, I, pág. 147; "un freno" —Rousseau, *Corse*, Vaughan, vol. II, págs. 337-8, 310 y sig., 314 y sigs., 319, 325, 348, 351; *Économie Politique*, ed. Vaughan, I, página 254 y sigs.; I, pág. 8 (introducción).

Mably, sobre restricciones de la propiedad: *Loi agraire—Étude de l'Histoire*, pág. 369 y sigs.; *Phocion*, págs. 106, 167, 178; *Législation*, I, pág. 147 (restringir el derecho de sucesión; la propiedad sin herederos debe distribuirse a los pobres); Rousseau: "ni tan rico..." —primera versión del C. S., lib. II, cap. VI, Vaughan, I, pág. 497.

Condena del desarrollo comercial e industrial—Mably, *Étude de l'Histoire*, págs. 73-4; *Législation*, I, pág. 142; Rousseau, sobre agricultura—*Économie Politique*, Vaughan, I, pág. 255; *Corse*, Vaughan, II, págs. 320-27; Holbach—*Système Social*, vol. III, pág. 76—*possesseurs de terres qui seuls... sont les vrais citoyens—la terre est la vraie base d'un État.*

Robespierre —en A. Aulard, *Société des Jacobins*, vol. V, pág. 630 y sigs.; grandes ciudades—Rousseau, *Corse*, Vaughan, II, pág. 318; Holbach, *Système Social*, vol. III, pág. 84 *(moyens de corruption)*; todas las guerras; *negociants avides; la tranquillité*—Holbach, *Système Social*, III, págs. 76-8, 84-5; Mably, *De la Législation*, vol. I, págs. 42, 142, 158; *Observations sur l'Amérique*, Œuvres, vol. VIII, págs. 440-1; *Droits et Devoirs*, pág. 168.

Rien n'est plus... —Holbach, *Système Social*, vol. III, pág. 81; *imaginary needs... désirs extravagants—ibid.*, págs. 76, 81, 84; Helvetius, *De l'Homme*, sección VI, caps. VIII, IX, Œuvres, IV, pág. 33 y sigs., 38 y sigs.; Mably, sobre los artesanos—*Étude de l'Histoire*, pág. 301; sobre la pérdida de derechos de una clase—*Étude*, pág. 299 y sigs.; *Phocion*, págs. 102-3, 105; *Droits et Devoirs*, pág. 79 *(espèces d'esclaves)*; Whitfield, *Mably*, págs. 81-139; *Du cours des Passions*, pág. 167; *Législation*, II, pág. 59; I, págs. 238-9 (órdenes sociales; las clases bajas deben ser tratadas amablemente); *La modération bourgeoise—Droits et Devoirs*, pág. 344; Holbach, acerca de la pérdida de derechos—*Système social*, II, págs. 53, 54 y sig., 65 *(police sévère* para contener al populacho); III, págs. 44-5 (simpatía humana hacia el pobre, sistema condenado); Mably, so-

bre dirigir el comercio de granos y el comercio exterior—la Ginebra de Calvino—*Législation,* I, pág. 158; *essentiellement contraire—engourdir—Legislation,* I, págs. 119, 126; "pretexto de fomentar la avaricia"—*Droits et Devoirs,* pág. 168.

Mirabeau, el joven, acerca de la industria—Jean Jaurès, *Histoire Socialiste de la Révolution Française,* ed. Mathiez, 1922, vol. II, pág. 284.

PARTE II. LA IMPROVISACION JACOBINA

Capítulo V

LA REVOLUCION DE 1789 - SIEYES

Sección a) La actitud revolucionaria, págs. 75-80

Monografías sobre Sieyès: J. H. Clapham, *The Abbé Sieyès,* Londres, 1912, escrito bajo la inspiración de Lord Acton (prefacio); Paul Bastid, *Sieyès et sa pensée,* París, 1939. Nos ocuparemos aquí tan sólo de Sieyès en el umbral de la Revolución. La evolución de su pensamiento durante sus últimos años, especialmente después del 9 de Termidor, y su participación en la instauración del Consulado quedan fuera de nuestro propósito. No estará de más, sin embargo, indicar una dialéctica conexión entre la pasión de Sieyès por hacer constituciones y proyectos y su inclinación a los regímenes personales. Véanse detalles más abajo.

A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime,* 1859, pág. 233 y sigs.; Lord Acton, *Lectures on French Revolution,* acerca de la importancia que adquirían las doctrinas políticas de aquel tiempo. Mornet, *Les Origines intellectuelles,* pág. 314 y sigs., inventario de librerías. Es interesante comparar dos opiniones extremas, de dos testigos contemporáneos, Mallet du Pan en el *Mercure Britannique,* cargando a los *philosophes* con toda la responsabilidad de lo que ocurriera en la Revolución, y Mounier, negándoles toda influencia en la Revolución, *Cambr. Mod. Hist.,* vol. VIII, pág. 1.

Los escritos de Sieyès tocantes al asunto que aquí se trata son: *Qu'est-ce que ce le Tiers État?*—(ed. Champion, París, 1888. Hay

trad. esp. Madrid, 1950, Inst. de Estudios Políticos, con prólogo de Valentín Andrés Alvarez). *Vues sur les moyens d'exécution*, París, 1789; *Essai sur les privilèges*, ed. Champion, París, 1888 (igualmente editado en 1950 por el I. de E. Políticos de Madrid); el dogmatismo de Sieyès—*Vues*, págs. 33-4; 30 *(effroyable expérience); Tiers État*, pág. 73; *Vues*, pág. 29 *(l'art plus hardi); Tiers*, pág. 61 y sigs.; *Vues*, pág. 29 (Inglaterra); *c'est que le despotisme a partout commencé par des faits (Vues*, pág. 27); *c'est l'erreur qui est nouvelle auprés de l'ordre éternel des choses (Vues*, pág. 26); actitud revolucionaria—*Tiers*, pág. 56 y sigs., 72; 78 *(Inutilement, le tiers état attendait-il du concours de toutes les classes, la restitution de ses droits politiques et la plénitude de ses droits civils; la peur de voir réformer les abus inspire aux deux premiers ordres plus d'alarmes qu'ils ne sentent de désirs pour la liberté. Entre elle et quelques privilèges odieux, ils ont fait choix de ceux-ci. Leur âme c'est identifiée avec les faveurs de la servitude. Ils redoutent aujourd-hui ces états généraux qu'ils invoquaient naguère avec tant d'ardeur. Tout est bien pour eux; ils ne se plaignent plus que de l'esprit d'innovation; ils ne manquent plus de rien; la crainte leur a donné une constitution). Scission—Tiers*, pág. 83.

A. Mathiez, *La place de Montesquieu dans le pensée politique du XVIIIème siècle, Annales Historiques de la Révolution Française*, 1932. Cautelas para evitar la vuelta de las antiguas fuerzas—*Tiers*, págs. 40 y sigs., 71. Es oportuno señalar aquí un rasgo posterior del pensamiento de Sieyès: la idea de moderar el procedimiento de votación, idea madre del plan postermidoriano, elaborado por Sieyès, del Jurado Constitucional, cuerpo de Censores de la voluntad nacional, con derecho a una comprobación final de los resultados de la votación, por encima de la Asamblea Legislativa. G. Lefebvre, *Les Thermidoriens*, París, 1946, pág. 170 y siguientes.

Sección b) La soberanía popular, págs. 80-83

La supresión de todas las leyes e instituciones por el pueblo en Asamblea, *Tiers*, pág. 73, como constituyendo el verdadero acto de la Revolución, procede, sin duda, de Rousseau. Véase la nota de la sección *d)* cap. III, parte I.

La Asamblea Extraordinaria—*Tiers*, págs. 68-73; *Vues*, pág. 51. ¿Quién es la Nación?—*Tiers*, págs. 72, 86-88, 74 *(volontés individuelles)*, 77; 80 (Estados generales); *Tiers*, págs. 28-34 (los nobles de Francia).

Aquí hay indicios de futuros desarrollos, aunque Sieyès habla con mucha vehemencia de cuán sagrados son los derechos humanos, de hecho le impresionan más el poder y la competencia que el mero derecho natural. Esto es vital para la defensa del censo de propietarios al tratar de las elecciones. (Véase la nota siguiente.) Se explica la facilidad con que Sieyès se deslizó sobre los principios democráticos y pasó a apoyar la competencia autoritaria en política.

Igualdad—*Privilèges*, págs. 4, 9-14; *Tiers*, pág. 88 (símil del globo). Sobre el carácter dictatorial de la revolución jurídica propugnada por Sieyès—Albert Mathiez, *La Révolution Française et la théorie de la dictature, Revue Historique*, 1929, J. CLXI, págs. 304-15, reimpreso en *Le Directoire*, París, 1934, págs. 1-17.

Sección c) La propiedad, págs. 83-84

Sieyès—*Tiers*, págs. 89 *(n'enfle)*, 88 *(globe); Vues*, págs. 11, 13; *La liberté du citoyen consiste dans l'assurance de n'être ni empêché, ni inquieté dans l'exercise de sa propriété personnelle et dans l'usage de sa propriété réelle. La liberté du citoyen est la fin unique de toutes les lois (Vues*, pág. 11). *Propriété personnelle, ce premier de tous les biens, de tous les droits, sans lequel les autres ne sont qu'illusoires* (pág. 13); *Privilèges*, pág. 2, muy semejante a las fórmulas de Locke y Rousseau en el *Contrato Social;* reflexión que le inquieta—*Tiers*, pág. 38; ciudadanos activos y pasivos—*Préliminaire de la Constitution Franç.*, pág. 20; Jaurès, *Hist. Soc.*, vol. II, pág. 10; *Tous les habitants d'un pays doivent y jouir des droits de citoyen passif; tous ont droit à la protection de leur personne, de leur propriété, de leur liberté, etc., mais tous n'ont pas droit à prendre une part active dans la formation des pouvoirs publics; tous ne sont pas citoyens actifs. Les femmes, du moins dans l'état actuel, les enfants, les étrangers, ceux encore qui ne contribueraient en rien à soutenir l'établissement public ne doivent point influer activement sur la chose publique. Tous peuvent jouir des avantages de la société;*

mais ceux-là seuls qui contribuent à l'établissement public sont comme les vrais actionnaires de la grande entreprise sociale. Eux seuls sont les véritables citoyens actifs, les véritables membres de l'association. (Préliminaires, pág. 21.)

El miedo de minar el respeto a la propiedad fué el principal tema de la oposición en el debate sobre la declaración de Derechos y en la incautación de la propiedad de la Iglesia—Aulard, *Hist. Polit.*, pág. 39 y sigs.; Jaurès, vol. I, pág. 341 y sigs.; II, pág. 70 y siguientes.

Capítulo VI

BAJO LA MONARQUIA CONSTITUCIONAL: EL FIN REVOLUCIONARIO CONTRAPUESTO A LA IDEA DEL EQUILIBRIO

Sección a) La legalidad y la supremacía del propósito revolucionario, págs. 85-87

Las obras capitales sobre la Revolución francesa utilizadas en esta parte son: Alphonse Aulard, *Histoire politique de la Révolution Française*, París, 1901; Albert Mathiez, *La Révolution Française*, París, 1922; J. M. Thompson, *The French Revolution*, Oxford, 1944; E. Lavisse, *Histoire de la France Contemporaine, La Révolution*, T. I (P. Sagnac), T. II (G. Pariset), París, 1920; *Cambridge Modern History*, vol. VIII—*French Revolution*, Cambridge, 1904; Louis Villat, *La Révolution et l'Empire, 1789-1815*, París 1936 (Clio, vol. 8); Lord Acton, *Lectures on the French Revolution*, Londres, 1910; Georges Lefebvre, *La Révolution Française (Peuples et Civilisations*, vol. XIII), París, 1930; Daniel Guerin, *La lutte de classes sous le première République—Bourgeois et Bras nus, 1793-97*, París, 1946; Jean Jaurès, *L'Histoire Socialiste de la Révolution Française*, ed. A. Mathiez, París, 1922.

Aulard, pág. 49 y sigs., presenta el más completo análisis de la obra legislativa de la Asamblea Nacional desde el punto de vista de los principios ideológicos básicos; Jaurès da idea clara del problema social tal como se revela en los debates sobre el censo electoral

y sobre la propiedad eclesiástica. Trae largos resúmenes y citas que son realmente inapreciables.

Jaurès, vol. II, págs. 1, 7, señala que en el debate acerca de los derechos ningún diputado se preocupó de cual sería el número de los privados de derechos. Sobre la debilidad y escasez de la reacción ante la privación de derechos están de acuerdo todos los historiadores. Aulard, pág. 70; Thompson, *French Revol.*, pág. 124.

Mathiez, *Directoire*, pág. 2 y sigs., 17 y sig., 19 y sig. Los brotes dictatoriales en la Revolución; Mathiez, *Rev. Franç.*, vol. II, pág. 1, y Villat, *La Révolution et l'Empire*, pág. 159, estudia los sucesos del 10 de agosto y los desarrollos subsecuentes, como la verdadera Revolución. Sobre el golpe del 10 de agosto y la dictadura de la Comuna, véase P. St. Claire Deville, *La Commune de l'an II*, París, 1946. Se trata de un estudio de la dictadura totalitaria revolucionaria ejercida por lo que podría llamarse el Soviet de la Capital. Gerard Walter, *Le problème de la dictature jacobine*, *Annales Historiques de la Révolution Française*, nov. 1931, págs. 515-29.

La actitud de los sustentadores de la idea de legalidad y equilibrio fué puesta de manifiesto por Barnave (Mathiez, *Rev. Franç.*, vol. I, pág. 175) en el debate del 15 de julio de 1791 acerca de la fuga del rey: *je place ici la véritable question: Allons-nous terminer la Révolution, allons-nous la recommencer? Vous avez rendu tous les hommes égaux devant la loi, vous avez consacré l'égalité civile et politique, vous avez repris pour l'État tout ce qui avait été enlevé à la souveraineté du peuple, un pas de plus serait un acte funeste et coupable, un pas de plus dans la ligne de la liberté serait la destruction de la royauté, dans la ligne de l'égalité: la destruction de la propriété.* Las actitudes opuestas de los girondinos y de los de la *Montaña* se declararon en las manifestaciones de los dos caudillos contrarios, Vergniaud y Robespierre, en forma casi punzante, en el debate del 10 de abril de 1793. Puesto que tendremos muchas ocasiones de analizar la actitud de Robespierre y hemos de referirnos a muchos de sus discursos, citaremos aquí solamente a Vergniaud. *Nous, modérés?... Si, sous prétexte de révolution, il faut, pour être patriote, se déclarer le protecteur du meurtre et du brigandage, je suis modéré. Depuis l'abolition de la royauté, j'ai beaucoup entendu parler de révolution. Je me suis dit: il n'y en a plus que deux possibles: celle des propriétés ou la loi agraire, et celle qui nous ramé-*

nerait au despotisme. J'ai pris la ferme résolution de combattre l'une et l'autre et tous les moyens indirects qui pourraient nous y conduire. Si c'est là être modéré, nous le sommes tous car nous avons voté la peine de mort contre tout citoyen qui proposerait l'une ou l'autre. J'ai beaucoup entendu parler d'insurrection, de faire léver le peuple, je l'avoue, j'en ai gemi... Si l'insurrection a un objet déterminé, quel peut-il être? De transporter l'exercise de la souveraineté dans la République. Donc, ceux qui parlent d'insurrection veulent détruire la représentation nationale; donc ils veulent remettre l'exercice de la souveraineté à un petit nombre d'hommes ou la transporter sur la tête d'un seul citoyen (citado en Lefebvre, *La Révolution Française, Cours de Sorbonne, La Convention,* vol. II, págs. 7, 8).

Vergniaud parece alzarse contra algo que no puede captar completamente. ¿Qué es lo que quieren? ¿Qué el propósito revolucionario sea socialista? Los de la *Montaña* han jurado defender la propiedad. ¿La soberanía del pueblo? La Convención y su mayoría, que no es la *Montaña,* ha sido elegida por sufragio universal. Después de cuanto se ha escrito acerca de las diferencias y coincidencias entre los girondinos y los montañeses, bien puede afirmarse, y muy particularmente del ala izquierda de éstos, dirigidos por Robespierre, que la diferencia real es que esta ala izquierda estaba acuciada por un ideal mesiánico, por una visión, aunque vaga, de su destino, mientras que los girondinos carecían de aquella urgencia mesiánica y, por ello, no entendían a Robespierre, y le juzgaban, junto con sus partidarios, como hipócrita, pícaro y loco.

Jeanbon de Saint-André nos da la respuesta jacobina en una carta a Barère, de 26/III/1793: *La chose publique, nous le disons expressément, est prête à périr, et nous avons presque la certitude qu'il n'y a que les remèdes les plus prompts et les plus violents qui puissent la sauver. Quand on annonça pour la première fois, au sein de la Convention, cette vérité salutaire que nous étions une assemblée révolutionnaire, on eut la douleur de la voir maladroitement ou perfidement méconnue. Des hommes que nous n'avons pas besoin d'inculper, surtout dans l'intimité d'une correspondance confidentielle, nous demandaient alors: "Où voulez-vous donc nous mener? que reste-t-il à détruire? La Révolution est achevée et l'instrument révolutionnaire doit être brisé." L'expérience prouve maintenant que la Révolution n'est point faite, et il faut bien dire ouvertement à la Convention nationale: "Vous êtes une assemblée révolutionnaire..." Nous sommes liés de la manière la plus intime au sort de la Révolution, nous qui avons voulu la consommer... On ne pardonnera ni à vous ni à nous d'avoir voulu la liberté pure et sans mélange, et nous devons conduire au port le vaisseau de l'État, ou périr avec lui...* (Villat, págs. 205-6), Jeanbon de Saint-André admite francamente, y con pena, que sólo una minoría apoya la Revolución. La consecuencia de que era preciso imponer la idea revolucionaria a una mayoría indiferente u hostil por medio de una minoría militante y activa era insoslayable.

Sección b) El jacobinismo.—Elementos mentales y psicológicos, págs. 87-91

Las monografías acerca de los jacobinos son: Crane Brinton, *Jacobins,* Nueva York, 1930; Gerard Walter, *Histoire des Jacobins,* París, 1945; del mismo autor, *Le problème de la dictature Jacobine, op. cit.*

La obra de Brinton es un notable ensayo de lo que pudiéramos llamar la anatomía de un partido político. Parece como si el autor hubiera elegido el método de Namier para compulsar los datos estadísticos, para tratar de los grupos y comparar las muestras suficientes *(samples)* a fin de describir la estructura del movimiento jacobino y de la vida de aquel partido. La natural inclinación del autor a trazar comparaciones entre el partido jacobino y los partidos políticos americanos le lleva a menudo a juzgar erróneamente el peculiar espíritu del jacobinismo. Gerard Walter, aunque debe ser admirado por su escrupulosidad y por su diligencia en coleccionar materiales, no es realmente un historiador, lo que ya ha sido notado por J. M. Thompson en su reseña del *Robespierre* de dicho autor en la *English Historical Review,* 1948. Charles Vellay, *Discours et Rapports de Robespierre,* París, 1908, pág. 326, *Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention, 18 Pluviôse, an II, 5 Février 1794.—"Nous voulons"*; Robespierre, *Défenseur de la Constitution,* núm. IV, págs. 174-5: *Voilà l'état de ce grand procès que nous plaidons à la face de l'univers... Qu'il juge entre nous et nos ennemis, qu'il juge entre l'humanité et ces oppresseurs. Tantôt*

ils feignent de croire que nous n'agitons que des questions abstraites, que de vaines systèmes politiques; comme si les premiers principes de la morale, et les plus chers intérêts des peuples n'étaient que des chimères absurdes et de frivoles sujets de dispute. Compruébese esta acusación en la carta del girondino Salle a Dubois-Crance, en la nota de la sección *a)*, cap. I, part. I.

He aquí lo que ya proclamaba Robespierre en el debate sobre el *marc d'argent* en 11 de agosto de 1791: "La eterna Providencia os ha predestinado desde el comienzo del mundo para restablecer sobre la tierra el imperio de la justicia y de la libertad, en medio de las más vivas luces que jamás han iluminado la razón pública, en medio de las más milagrosas circunstancias que le ha placido producir para daros el poder de asegurar a los hombres su felicidad, el uso de sus virtudes y su dignidad" (Vellay, pág. 93). La Revolución, pensaba en 1789, ha producido en pocos días sucesos más importantes que en toda la historia anterior de la humanidad—*Correspondance de Maximilien et Augustin Robespierre*, G. Michon, 1926, pág. 17; *Lettre à ses Commettants*, nr. IV, ser. I, pág. 199.

Une conscience — Robespierre, Vellay, pág. 45; Buchez et Roux, *Histoire parlamentaire de la Révolution Française*, vol. X, pág. 28 y sigs. Respuesta a Guadet — Buchez et Roux, vol. XIII, pág. 445.

La biografía más notable sobre Robespierre es la de J. M. Thompson, *Robespierre*, Oxford, 1935; Gerard Walter, *Robespierre*, París, 1946; R. Korngold, *Robespierre, the First Modern Dictator*, Londres, 1937.

Véase más abajo la bibliografía sobre Robespierre como hombre de estado y como pensador.

Autopiedad y sentido de la misión en Robespierre—*Réponse à Brissot*, Vellay, pág. 170: *Le ciel qui me donna une âme passionnée pour la liberté et qui me fit naître sous la domination des tyrans, le ciel qui prolongea mon existence jusqu'à règne des factions et des crimes, m'appelle peut être à tracer de mon sang la route qui doit conduire mon pays au bonheur et à la liberté; j'accepte avec transport cette douce et glorieuse destinée;* Vellay, pág. 381 y sigs. (último discurso y *apología* de Robespierre); Aulard, *La Société des Jacobins*, París, 1889-97, vol. II, pág. 533 *(nous mourrons tous avant toi!*—exclamó Desmoulins en medio de un delirante entusiasmo); vol. III,

pág. 576; IV, págs. 573 y sig., 592; V, págs. 213, 251 y sigs., 245; VI, pág. 154.

Saint-Just—Charles Vellay, *Œuvres complètes de Saint-Just*, París, vol. I, pág. 349 ("Yo he sido"); II, pág. 504 *(Moeurs douces—suicide)*; II, pág. 494 *(J'ai laissé)*; II, pág. 305 (acusación contra Dantón); II, pág. 76 (espada); II, págs. 377, 507 (idilio).

Barère creía que Saint-Just "cortado según un modelo más dictatorial, hubiera acabado por derrocar a Robespierre y colocarse en su lugar... era un revolucionario más a fondo y más perspicaz que Robespierre" (Bertrand Barère, *Memoirs*, trad. inglesa, Londres, 1896, vol. II, pág. 139; vol. IV, págs. 333 y sigs.). E. N. Curtis, *Saint-Just, Colleague of Robespierre*, Nueva York, 1935, pág. 346. Igualmente dice Levasseur de Sarthe que, conociéndole personalmente, "se atrevía a afirmar que Saint-Just era más importante (en los acontecimientos) que Robespierre mismo." Era "el más terrorista de los dos" (René Levasseur de Sarthe, *Mémoires*, Bruselas, 1830, vol. III, pág. 73; Levasseur, vol. I, pág. 223.

Las *Œuvres complètes de Saint-Just*, editadas en dos volúmenes por Vellay, son manejables y contienen cuanto puede ser importante a nuestro propósito. Ha habido una inundación de libros sobre Saint-Just, la mayor parte de carácter panegírico. El mejor estudio reciente es el de E. N. Curtis, *Saint-Just, Colleague of Robespierre*, Nueva York, 1935. D. Centore-Bineau, *Saint-Just*, París, 1936, y P. Gignoux, *Saint-Just*, París, 1946, no añaden mucho a la laboriosa y detallada obra de E. Hamel, *Histoire de Saint-Just*, Bruselas, 1860. Un resumen crítico útil es el libro: *Saint-Just, ses idées politiques et sociales*, París, 1937, de P. Deroncle. Util es, asimismo, *The political ideas of Saint-Just*, de Crane Brinton, en *Política*, 1934, vol. I, núm. 1; S. B. Kritschewsky, *Rousseau und Saint-Just, Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der sozial-politischen Ideen der Montagnards*, Berna, 1895, es libro que trata un aspecto especial. De fácil lectura es el perfil biográfico de Saint-Just, en *Leaders of the French Revolution*, Oxford, 1929, de J. M. Thompson. Véase P. Tahard, *Le révolutionnaire idéal selon Saint-Just*, Europa, 1939.

Las fuentes utilizadas en esta obra acerca de Robespierre son: Charles Vellay, *Discours et Rapports de Robespierre*, París, 1908; A. Vermorel, *Œuvres de Robespierre*, París, 1886; Albert Lapomeraye, *Œuvres de Robespierre*, París, 1834; *Défenseur de la Constitu-*

tion, par M. Robespierre (período de la Asamblea Legislativa); *Lettres de M. Robespierre à ses Commettants,* en 2 series (período de la Convención). E. B. Courtois, *Rapport fait au nom de la commission chargée de l'examen des papiers trouvés chez Robespierre et ses complices,* París, 1795; *Papiers inédits trouvés chez Robespierre, Saint-Just, etc., supprimés ou omis par Courtois,* París, 1828; *Le Carnet de Robespierre,* en Mathiez, *Robespierre Terroriste,* París, 1921; *Correspondance de Maximilien et Augustin Robespierre,* ed. G. Michon, París, 1926; Alphonse Aulard, *La Société des Jacobins, Recueil de documents pour l'histoire des Jacobins de Paris,* París, 1889-97; Buchez et Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution Française,* París, 1834-8; La colección Croker de panfletos de Robespierre en el *British Museum; L'Ancien Moniteur* (reimpresión, París 1840-5); Archivos Parlamentarios, *J. Movidal et E. Laurent,* París, 1867. Los estudios más recientes sobre Robespierre como pensador político son los de Alfred Cobban, *The political ideas of Maximilien Robespierre during the period of the Convention, English Historical Review,* enero de 1946; del mismo autor, *Fundamental Ideas of Robespierre, E. H. R.,* enero 1948; Richard Schatz, *J. J. Rousseau's Einfluss auf Robespierre,* Leipzig, 1905; Thompson, *Robespierre;* A. Mathiez, *Autour de Robespierre,* París, 1925; del mismo autor, *Robespierre Terroriste,* París, 1921; del mismo, *Girondins et Montagnards,* París, 1930; del mismo, *Études Robespierristes,* París, 1917. Todas estas obras son indispensables. En las primeras páginas de su *Robespierre* da Thompson una bibliografía pormenorizada con referencia especial a los materiales que se encuentran en el *British Museum.*

Sección c) La definición de la voluntad general, págs. 91-94

Se nota la mano de Robespierre en la circular enviada por el Club de los Jacobinos a las sociedades populares instruyéndolas en redactar listas de ciudadanos patriotas dignos de los cargos públicos, excluyendo a cualquier persona que fuese "fría, egoísta o indiferente a la república, a la revolución", pues hombres tales "hubieran rente a la república, a la revolución", pues hombres tales "hubieran sido condenados a muerte por las leyes de Atenas; en nuestra nación serán condenados a muerte política por la opinión pública"—Thompson, *Robespierre,* vol. II, pág. 107.

Robespierre, *Défenseur de la Constitution,* núm. IV, pág. 163. —El deber de los ciudadanos; Saint-Just, *L'Esprit,* Vellay, vol. I, pág. 342 y sigs.—sobre la *volonté générale;* I, págs. 327, 304—*Liberté;* comp. Mably, *Phocion,* pág. 84, nota; Vellay, *Robespierre,* págs. 31; 175 *(La majorité veut le bien; mais elle ne connait ni les moyens... ni les obstacles... ainsi l'opinion publique s'énerve et désorganise; la volonté générale devient impuissante et nulle).* La última definición de Saint-Just—Vellay, vol. I, págs. 428, 429 *(cette liberté).*

Sección d) La idea del equilibrio. Saint-Just, págs. 94-99

Vellay, *Robespierre,* pág. 93 — propósito; Vellay, *Saint-Just,* vol. I, págs. 264 *(coalisé),* 265 (franceses e ingleses), 277, 281 *(chef d'œuvre),* 274 y sig. (posibilidades de moderar), 266 y sig., 272 (igualdad), 285 (propiedad), 271 (los privados de derechos); 265 (libertad antigua y moderna), 315 (pena de muerte), 344.

Sección e) Robespierre y la idea revolucionaria. La idea del pueblo, págs. 99-106

La autoexpresión popular—Vellay, *Robespierre,* págs. 31, 96, 97 *(l'intérêt du peuple),* 257 *(pour être bon),* 317; *Défenseur,* núm. IV, pág. 173; Buchez et Roux, vol. V, pág. 186 *(nous sommes au moment où toutes les vérités peuvent paraître, où toutes seront accueillies par le patriotisme);* X, pág. 5 *(tout être collectif ou non qui peut former un vœu a le droit de l'exprimer).*

Dignidad del hombre — Vellay, págs. 258-61, 70, 96-99; *Défenseur,* núm. IV, pág. 169; XII, págs. 591-2; *Lettre à ses Commettants,* I, ser. I, pág. 13 y sigs.; El gobierno como una estratagema continua—Vellay, pág. 257 y sig. *(l'ambition),* 55; *Lettre à ses Commettants,* I, ser. I, pág. 7; VII, ser. 2, pág. 338 y sig.; I, 2, pág. 52 y sig.; *Jacobins,* vol. IV, pág. 84; Tribunado—véase Vellay, pág. 261 y siguiente.

El principio de las elecciones — Vellay, pág. 20; Buchez et Roux, vol. VI, pág. 227 (los obispos deben ser elegidos por el clero y los laicos); prensa libre — Vellay, pág. 31; pena de muerte — Vellay, pág. 70; proteger al pueblo de los gobernantes—Vellay, pág. 259

y sig.; *Lettre à ses Commettants,* I, ser. 2, pág. 53; *C'est dans la vertu;* sistema inglés—Vellay, pág. 12 y sigs., 261, 93 *(des aggrégations d'hommes plus ou moins éloignés des routes de la raison et de la nature, plus ou moins asservis, sous des gouvernements que le hasard, l'ambition ou la force avaient établis);* Robespierre y las medidas constitucionales; inviolabilidad del rey—Vellay, pág. 79 y sigs.; veto—Buchez et Roux, vol. II, pág. 451; III, pág. 98; prerrogativas reales—Buchez et Roux, VI, pág. 67; asuntos militares— Buchez et Roux, VIII, pág. 256; IX, pág. 339; Croker, vol. IV, págs. 8-13, 35, 46, 51-3; algaradas populares y colisiones entre las autoridades y el pueblo—*Défenseur,* núm. IX, pág. 488; Croker, IV, pág. 35; Buchez et Roux, IX, pág. 243; *Jacobinos,* I, pág. 62; II, págs. 305, 316, 490; III, pág. 320; IV, pág. 84.

Contra las corporaciones — *Jacobinos,* III, pág. 320 *(un corps armé distinct des citoyens);* Buchez et Roux, vol. VI, pág. 227 (elecciones episcopales); *Défenseur,* IV, pág. 181 y sigs.; Croker, IV, págs. 8-13, 46; guardia nacional, Vellay, págs. 5, 7; 21 (jurado, debe ser remunerado); el pueblo — *J'entend par le peuple généralité des individus qui composent la société* (Buchez et Roux, IX, 340); cisma social—*J'ai entendu déjà distinguer le peuple et la nation... pour moi ces mots synonymes*—Vellay, pág. 231; Vellay, págs. 5, 7, 20, 23, 235; privilegio—Vellay, págs. 89 y sigs., 102 y sig.; derecho de petición para los pobres—Buchez et Roux, X, pág. 5; propietarios, hombres—*Défenseur,* IX, págs. 500-1; *Gardes nationales*—Vermorel, pág. 185 y sigs.; *On veut diviser la nation en deux classes, dont l'une ne semblerait armée que pour contenir l'autre, comme un ramas d'esclaves toujours prêts à se mutiner! Et la première renfermerait tous les tyrans, tous les oppresseurs, toutes les sangsues publiques; et l'autre le peuple! Vous direz après cela que le peuple est dangereux à la Liberté! (ibid.,* pág. 190); *ibid.,* págs. 192-3; *l'intérêt du peuple est l'intérêt général, celui des riches est l'intérêt particulier*—Vellay, pág. 97; idealización del pueblo—Vellay, págs. 96-98; *Défenseur,* núm. IV, pág. 173 (cita); *Le peuple, cette classe immense et laborieuse, à qui l'orgueil réserve ce nom auguste qu'il croit avilir, le peuple n'est pas atteint pas les causes de dépravation qui perdent ce qu'on appelle les conditions supérieures. L'intérêt des faibles, c'est la justice (ibid.).*

La guerra callada — *Défenseur,* vol. IX, pág. 488; Croker, vol. IV, pág. 47 y sigs. (sobre los guardias nacionales como arma reservada de la contrarrevolución); *qu'on ne me pardonne de n'avoir pu concevoir comment les moyens du despotisme pouvaient assurer la liberté*—Lapomaraye, vol. I, pág. 66 (Robespierre acerca de la ley marcial, 22, II, 1790); Lapomaraye, I, pág. 69 y sigs.—*deux partis;—devons-nous déshonorer le patriotisme en l'appelant esprit de sédition, et honorer l'esclavage par le nom d'amour de l'ordre et de la paix?* (pág. 71). Vellay, pág. 174 y sigs., 175—la constitución aceptada, a pesar de sus deficiencias, es ahora un *point d'appui et un signal de ralliement* contra la provocación contrarrevolucionaria; 180 y sigs.—aceptación de la monarquía; mejor que el gobierno de la intriga disfrazado de república, que mera forma; cuentan las realidades; *Jacobins,* vol. III, págs. 12, 420.

Sobre la guerra exterior — *Robespierre,* Vellay, págs. 119, 123, 124-36; *Défenseur,* núm. VIII, pág. 375 *(Il est deux espèces de guerre; celle de la liberté, celle de l'intrigue et de l'ambition; celle du peuple; celle du despotisme);* pág. 376 y sigs.; *Défenseur,* I, págs. 27, 32 y sigs.; huída del Rey—Vellay, pág. 73.

Juicio de Luis XVI—*Robespierre,* Vellay, págs. 211, 212 *(Louis ne peut être jugé; il est déjà condamné, ou la République n'est point absoute!)* págs. 213, y sigs., 222, 240 y sigs. Thompson, sobre la justicia revolucionaria. *Robespierre,* vol. I, pág. 94 y sigs.; Saint-Just, discurso en el juicio del Rey—Vellay, vol. I, pág. 365 y sigs., 386 y sigs., 369 (reinó inocentemente). Distinción entre las ofensas a los individuos y los crímenes contra la nación: *Ici commence un nouvel ordre d'idées, absolument distinct de l'ordre judiciaire...c'est la cause de la société contre un individu. Quel en sera le juge? La société elle-même. La société sera donc juge et partie? Oui, ainsi le veut la nature des choses... la raison éternelle... interprète de ses jugements... la majorité des membres qui composent le corps social (Lettre à ses Commettants,* núm. V, serie II, págs. 196-97); *Saint-Just,* Vellay, II, 228-9.

Desmoulins. *Vieux Cordelier,* núm. 4, diciembre 20, 1793, 30 Frimario, año II; *Je n'ai jamais su décomposer mon existence politique pour trouver en moi deux qualités disparates, celle du juge et celle de l'homme d'état... Tout ce que je sais, c'est que nous sommes les représentants du peuple envoyés pour cimenter la liberté*

publique par la condamnation du tyran, et cela me suffit — Robespierre, Buchez et Roux, vol. XXIII, pág. 179.

Capítulo VII

UNA SOLA VOLUNTAD

Sección a) La acción directa democrática, págs. 107-117

Despotismo representativo—Robespierre, *Défenseur,* núm. V, pág. 217 (no hay que seguir siempre a Rousseau); *Défenseur,* XI, págs. 525 y sigs., 529 y sigs., 543 *(presqu' autant d'ennemis qu'il a nommé de mandataires),* 547; *Lettre à ses Commettants,* I, ser. I, pág. 12; *Commettants,* II, ser. I, pág. 30; *Commettants,* IX, ser. I, pág. 386; *Défenseur,* V, pág. 225; Vellay, págs. 134, 262; oposición a apelar al pueblo acerca de Luis XVI — Vellay, pág. 230; *Lettre à ses Commettants,* I, ser. I, pág. 5 y sigs. *(à Vergniaud, Gensonné,* etc.), como originado a causar confusión en las masas, mientras que en el *Défenseur,* XI, pág. 532, exigía que las asambleas primarias eligieran una Convención burlándose de la idea de que el pueblo pudiera ser descarriado por los aristócratas: *croire qu'une si grande multitude de sections du peuple puisse être séduite ou corrompue! Si quelques-unes pouvaient être égarées, la masse serait, à coup sûr dirigée par le sentiment du bien commun et par esprit de la liberté,* págs. 536-8; medidas contra el despotismo representativo—*Défenseur,* XI, pág. 536 y sigs.; Vellay, págs. 264-70; Cábala Legislativa — El ejecutivo amaña las elecciones — Vellay, págs. 96-9, 235, 317; Buchez et Roux, XXII, pág. 463; *Défenseur,* XI, pág. 524; IV, pág. 172; III, pág. 138; *L'Ancien Moniteur,* VIII, pág. 90; IX, pág. 407.

Un peuple dont les mandataires ne doivent compte à personne de leur gestion, n'a point de Constitution... trahir impunement... J'avoue que j'adopte tous les anathèmes contre lui... par J. J. Rousseau—Robespierre, Vellay, págs. 264-5; *Laissez les ténèbres et le scrutin secret aux criminels et aux esclaves. Les hommes libres veulent avoir le peuple pour témoin de leurs pensées—ibid.,* pág. 270.

Mayoría - minoría—Vellay, págs. 242-3; *Défenseur,* núm. V, pág. 222. *La vertu fut toujours en minorité sur la terre* (Vellay, pág. 243). *Je ne connais point ici ni minorité, ni majorité. La majorité est celle des bons citoyens, la majorité n'est point permanente, parce qu'elle n'appartient à aucun parti; elle se renouvelle à chaque délibération libre, parce qu'elle appartient à la cause publique et à l'éternelle raison* (242). Buchez et Roux, vol. XXII, pág. 463 (contra Roland)—*Je ne connais d'autre majorité que celle qui se forme dans l'Assemblée, et non dans les conciliabules secrets et les dîners ministeriels et quand une influence ministérielle quelconque a formé les décrets d'avance, fomenté les motions, arrangé tout par l'intrigue, la majorité n'est qu'apparente et illusoire.*

Acción directa del pueblo — *Défenseur,* núm. XI, pág. 527: *L'assemblée nationale, en déclarant les dangers de la patrie, qu'elle n'a point prévenus, a déclaré sa propre impuissance. Elle a appelé la nation elle-même à son secours... La nation doit pourévoir elle-même à son salut, au défaut de ses représentants.* El pueblo de París como mandatario del pueblo de Francia — Vellay, págs. 198-9; *Lettre à ses Commettants,* núm. VII, pág. 304; Vellay, págs. 314-15; *Jacobins,* vol. V, pág. 254.

"Es vital"—*Jacobins,* III, pág. 673; *Discurso de Robespierre,* 26 de mayo 1793—Buchez et Roux, vol. XXVII, pág. 243; 29 de mayo de 1793—*Jacobins,* V, pág. 213—Buchez et Roux, XXVII, pág. 297 y sigs. Las actas del club de los jacobinos no dan todo el discurso del 26 de mayo; la versión completa se halla en el periódico *Courrier des 83 Departements.* "Comprometer sus secciones"—*Jacobins,* IV, pág. 193; Robespierre dirige la diputación—Buchez et Roux, XVII, pág. 79 y siguientes.

Papel de Robespierre en 1792—Thompson, vol. I, *Robespierre,* págs. 250-260; sobre la ejecución de la insurrección y la Comuna revolucionaria—Deville, *La Commune de l'an II,* París, 1946; Lavisse, vol. I, pág. 370 y sigs.; II, pág. 95 y sigs.; Robespierre y las demandas de 1793—*Jacobins,* V, págs. 180-181—*En prenant toutes ces mesures sans fournir aucun prétexte de dire que vous avez violé les lois* (8/V/1793); Buchez et Roux, vol. XXV, pág. 43; XXVI, pág. 383 (8/V/1793); Thompson, II, págs. 12 y sig., 20-3; Deville, pág. 72 y sigs., 177 y siguientes.

Robespierre el 8 de junio de 1793—Buchez et Roux, XXVIII,

pág. 169; Respuesta a Louvet—Vellay, pág. 197 y sigs.; *Excès de ferveur patriotique?—le patriotisme est ardent par sa nature. Qui peut aimer froidement la patrie?* (Vellay, págs. 314, 315); Vermorel, pág. 190; *Défenseur*, núm. XII, pág. 567 y sigs.; El pueblo: ¡el alud!—Vellay, págs. 134, 213; *Lettre à ses Commettants*, II, ser. I, pág. 55 *(le peuple vaut toujours mieux que les individus: or que sont les dépositaires de l'autorité publique?)*; I, pág. 13 *(que le peuple est bon)*; I, ser. 2, pág. 30; VI, ser. 2, pág. 285 *(Le peuple est toujours pur dans ses motifs); (il ne peut aimer que le bien public, puisque le bien public n'est que l'intérêt du peuple.) Il n'y a rien d'aussi juste ni d'aussi bon que le peuple, toutes les fois qu'il n'est point irrité par l'excès de l'oppression*, Vellay, pág. 97.

Sobre la Constitución de 1793—Aulard, *Histoire politique*, págs. 280-314, donde se hallan pormenores acerca de los debates y un análisis de los varios proyectos así como del resultado final; Alfred Stern, *Condorcet und der Girondistische Verfassungsentwurf von 1793*, Historische Zeitschrift, CXLI, pág. 3. Albert Mathiez, *La Constitution de 1793, Annales Historiques de la Révolution Française*. vol. V, 1928, reimpreso en *Girondins et Montagnards*, 1930.

Saint-Just—Vellay, vol. I, págs. 426-8, 418 y sigs. Aunque parezca raro, el proyecto de Condorcet tiene más rasgos plebiscitarios, Aulard, loc. cit., Stern, loc. cit. Robespierre como arquitecto de la votación patriótica—Thompson, vol. I, pág. 265 y sigs.; voto de la constitución de 1793—Villat, pág. 234; Apelación sobre la suerte de Luis XVI—*Robespierre*, Vellay, pág. 230; oposición a sustituir la Convención y a nuevas elecciones—Buchez et Roux, vol. XXVI, pág. 47 (17 de abril, 1793, antes de la expulsión de los girondinos). Después de la expulsión y del voto de la constitución de 1793, Robespierre se resistió a cualquier intento de *substituer aux membres épurés de la Convention actuelle les envoyés de Pitt et de Cobourg* (Villat, pág. 242).

Secciones—Buchez et Roux, XXII, pág. 467 (oposición a la disolución—son el pueblo, son los que pueden hacer que la Revolución sea la única capaz de asegurar el orden—*les, le peuple entier qui ne peut point appartenir à une faction, quelque puissante qu'elle soit; Ancien Moniteur*, vol. XV, pág. 75; *Robespierre*, Vellay, pág. 264 *(respectez surtout la liberté du souverain dans les assemblées primaires... supprimant ce code énorme qui entrave et qui anéantit le droit de voter, sous prétexte de le régler)*. Contra la permanencia de las Secciones—junio, 14 de 1792, Thompson, vol. II, pág. 55 ("Los intrigantes y los ricos quieren alargar las reuniones, la gente pobre tiene que dejarlas para ir al trabajo.") Cuando la Convención decidió que hubiera sólo dos reuniones semanales en cada sección, un enjambre de Sociedades populares seccionales nació por instigación de los hébertistas y los *enragés*, debido a que no existía limitación legal a la frecuencia de las reuniones en las Sociedades populares. Robespierre atacó vehementemente estas *assemblées des clubs de Section (Jacobins*, vol. V, pág. 504), y abogó por una estricta vigilancia de su comportamiento; *Jacobins*, V, pág. 580; Buchez et Roux, vol. XXVI, pág. 47; Catecismo—Courtois, *Papiers inédits—Robespierre*, vol. II, pág. 13 y sig.; Espinas, *La philosophie Sociale*, pág. 148.

Sección b) La libertad como un fin objetivo, págs. 117-122

Para el estado de Francia, véase Mathiez, *Rev. Franç.*, vol. III, caps. I, III, especialmente acerca del problema social; Lefebvre, *Rev. Franç.*, pág. 206 y sigs.; Mathiez, *La vie chère et la question sociale sous la Terreur*.

Saint-Just—Vellay, vol. I, pág. 373 y sigs., 409 *(il faut); allure commune*—I, pág. 374; *République une et indivisible*—I, pág. 457; sistema electoral, I, págs. 426, 432, 457 *(droit de cité)*; 431 *(concours simultané)*; Hedvig Hintze, *Staatseinheit und Föderalismus im alten Frankreich und in der Revolution*, Stuttgart 1928; Curtis, pág. 73—El diputado era Guffroy; *Saint-Just*, Vellay, I, págs. 354-5.

Albert Sorel, *L'Europe et la Révolution Française*, París, vol. II, pág. 84 y sigs., 105 y sigs., 518 y sigs., 531 y sigs.; III, págs. 111, 144, 153, 164 y sigs., 172, 197 y sigs., 250, 278 y sigs., 307 y sigs.; Heinrich von Sybel, *Geschichte der Revolutionszeit*. Düsseldorf, 1866, vol. I, pág. 253 y sigs.; II, págs. 37 y sigs., 55, 276. Georges Lefebvre, *Révolution Française*, Cours de la Sorbonne. *Convention*, vol. I, págs. 136-78. Carnot definiendo el concepto—geográfico e histórico— de nación—Sorel, III, pág. 310.

Sección c) El derecho de oposición: los partidos fuera de la ley, págs. 122-129

Saint-Just—Vellay, vol. II pág. 75 y sigs. En un cierto sentido, el discurso puede tomarse como respuesta a aquellos que, después de la adopción de la Constitución de 1793, querían que la Convención, habiendo llevado a cabo su misión — es decir, creado la Constitución—se disolviera y diera lugar a una Asamblea Legislativa elegida sobre la base de la nueva Constitución, para gobernar el país de acuerdo con ella; 83. *Vous ne parlerez*—II, págs. 378, 238, 247; *démocratie*—II, págs. 378, 230 y sigs., 258 y siguientes.

Marat—*Il n'y a donc que les cultivateurs, les petits marchands, les artisans et les ouvriers, les manœuvres et les proletaires, comme les appelle la richesse insolente, qui pourront former un peuple libre,* Jaurès, vol. II, pág. 228. Referencias de Saint-Just a la democracia—Vellay, vol. II, págs. 259, 265. "No hay gobierno", *Saint-Just,* Vellay, II, pág. 375; hay que oprimir a los tiranos—76; el pueblo es el heredero de la tierra—II, págs. 247, 381 y sig.; *Robespierre, Vellay,* pág. 333 (no hay); Buchez et Roux, vol. XXXI, pág. 277; *Robespierre,* Vellay, págs. 332-3 *(domptez).*

Robespierre, *Lettre à ses Commettants,* núm. 1, ser. 2, pág. 7, *Avant l'abolition de la noblesse et de la royauté, les intrigants; Commettants,* II, ser. 1, págs. 57-8.

Saint-Just, Vellay, vol. II, págs. 268 (derecho de oposición), 262; *Robespierre,* Vellay, pág. 333; *Saint-Just,* II, págs. 265, 506 *On se trompe,* 506 *(force, terreur)*; II, págs. 83, 275 *(Un patriote)*, 379, 238, 258 (aislamiento), 382 *(Lorsque la liberté)*, 230 *(l'idée particulière).*

Robespierre, Vellay, pág. 332 *(La terreur n'est)*; *Saint-Just,* vol. II, págs. 506 *(que veulent)*, 530; Los contrarrevolucionarios—*Robespierre,* Vellay, pág. 314; *Jacobins,* V, págs. 181, 185, 350 *(journalistes odieux).*

Partidos—*Saint-Just,* II, págs. 271-4; como asimismo, *Saint-Just,* II, págs. 477, 237—*dictature de justice;* págs. 386, 483 (orgullo), 484 (las facciones deben sucumbir); *Robespierre,* Vellay, págs. 133, 167 *(Je ne suis ni le courtisan, ni le modérateur, ni le tribun, ni le défenseur du peuple; je suis peuple moi-même!)*; *Défenseur,* núm. III, pág. 149 *(tout parti est funeste à la chose publique; et il est de l'intérêt de la nation de l'etouffer comme il est du devoir de chaque citoyen de le dévoiler)*; Robespierre, *Lettre à ses Commettants,* ser. 2, VII, pág. 328; *Jacobins,* vol. VI, pág. 5; Buchez et Roux, vol. XXV, pág. 47.

Robespierre, *Défenseur,* núm. IV, pág. 162 y sigs.—toda la lucha reducida a las *premières régles de la probité, et dans les plus simples notions de la morale. Toutes nos querelles ne sont que la lutte des intérêts privés contre l'intérêt général, de la cupidité et de l'ambition contre la justice et contre l'humanité... adopter dans les affaires publiques les principes d'equité et d'honneur que tout homme probe suit dans les affaires privées et domestiques—véritable objet de notre révolution* (162), 164.

Il faut une volonté une—Courtois, *Papiers inédits trouvés chez Robespierre,* etc., núm. XLIV, pág. 15; Deville, *La Commune,* pág. 44, sugiere la fecha de 16-19 de mayo de 1793 para la anotación.

Robespierre, Vellay, pág. 171 *(à Brissott), toute faction tend de sa nature à immoler l'interérêt général à l'intérêt particulier... sur les ruines de toutes les factions doivent s'élever la prospérité publique et la volonté nationale—voilà ma politique, voilà le seul fil qui puisse guider... quels que soient le nombre et les nuances des différents partis, je les vois tous ligués contre l'égalité et contre la Constitution.*

Robespierre—*Il n'y a plus que deux partis en France; le peuple et ses ennemis... Celui qui n'est pour le peuple, est contre le peuple; celui qui a des culottes dorés, est l'ennemi né... que deux partis... corrompus... vertueux... amis de la liberté, égalité... défenseurs des opprimés... fauteurs de l'opulence (Jacobins,* vol. V, págs. 179, 180); *Robespierre,* Vellay, págs. 384 *(des bons et des mauvais citoyens)*, 382 ("Las facciones son"); Buchez et Roux, vol. XLIV, pág. 212 y sigs.; Unanimidad—Buchez et Roux, XXXII, pág. 73; "dondequiera que una línea de demarcación"—Buchez et Roux, vol. XXXIII, pág. 200 (fué el 20 de junio de 1794, en debate sobre la terrible ley de Pradial, que dispensó de oír a los testigos en el Tribunal Revolucionario y que por primera vez permitió a la Convención llevar ante este tribunal a miembros de la propia Convención). ¿Cómo obra la democracia?—*Saint-Just,* II, Vellay, págs. 508-9; Robespierre, *Défenseur,* IV, pág. 162; El club de los jacobi-

nos—*Saint-Just,* Vellay, vol. II, pág. 536; *Robespierre*—Buchez et Roux, vol. XXXIII, págs. 212-13; *Déjenseur,* VII, pág. 319; *Correspondance,* 166 bis *(Incorruptible)*; Thompson, vol. II, pág. 107.

Sección d) La teoría del gobierno revolucionario, págs. 129-133

Teoría del gobierno revolucionario, *Robespierre,* Vellay, pág. 311 y sigs.; Buchez et Roux, vol. XXV, pág. 43; 46 *(barrier)*; *Ancien Moniteur,* vol. XV, págs. 674, 688; *Commission épurée*—Buchez et Roux, XXV, pág. 45. Los dos genios opuestos, *Robespierre,* Vellay, pág. 332; *plus son pouvoir; mains impures*—Vellay, pág. 315.

Lo impuro en la cima — Buchez et Roux, vol. XXXII, págs. 71-2 (sobre Dantón, Petion, etc.); *Je n'ai pas nommé Burdon* (quien le interrumpió para preguntarle los nombres de las personas atacadas). *Malheur à qui se nomme lui-même... Je les nommerai...* (Buchez et Roux, XXXIII, pág. 214); *Je dis que quiconque tremble en ce moment est coupable; car jamais l'innocence ne redoute la surveillance publique... les hommes coupables craignent toujours de voir tomber leurs semblables, n'ayant plus devant eux une barrière de coupables... exposés au jour de la vérité*—(Buchez et Roux, XXXII, págs. 71, 72). *Jacobins,* VI, pág. 214. *Il faut guillotiner* — Villat, pág. 255.

Sección e) La dictadura jacobina, págs. 133-144

Una relación de cómo surgió la dictadura jacobina y de su estructura—Villat, pág. 219 y sigs.; Mathiez, *Rev. Franç.,* vol. III, caps. IV, VI, VII; Lavisse, vol. II, pág. 170 y sigs.; Lefebvre, pág. 212 y sigs.; *Robespierre—Carnet,* en Mathiez, *Robespierre Terroriste,* pág. 72 — *d'envoyer dans toute la République un petit nombre de commissaires forts, munis de bons instructions, et surtout de bons principes, pour ramener tous les esprits à l'unité et au républicanisme... à découvrir et à inventarier les hommes dignes de servir la cause.*

Billaud-Varenne—*En gouvernement comme en mécanique, tout ce qui n'est point combiné avec précision, n'obtient qu'un jeu embarrassé... Trois principes dans ses mouvements: la volonté pulsatrice, l'être que cette volonté vivifie, et l'action de cet individu sur les objets environnants, ainsi tout bon gouvernement doit avoir un centre de volonté, des leviers qui s'y rattachent immédiatement, et des corps secondaires sur qui agissent ces leviers afin d'étendre ces mouvements jusqu'aux dernières extrêmités* (Lavisse, vol. II, pág. 175); *Danton*—Mathiez, *Rev. Franç.,* III, pág. 76; Villat, pág. 267; *Carnot*—Villat, pág. 279; caída de los hébertistas—Mathiez, *Rev. Franç.,* vol. III, pág. 150 y siguientes.

Justicia revolucionaria — véanse las autoridades citadas, además: Arne Ording, *Le Bureau de police du Comité de Salut Public,* Oslo, 1930.

A. Mathiez, *La terreur et la politique sociale des Robespierrists;* del mismo autor: *Les Séances des 4 et 5 Thermidor an II aux deux Comités de Salut Public et de sûreté générale,* ambos impresos en *Girondins et Montagnards* (importantes para la significación de las Leyes de Ventoso).

Robespierre—Buchez et Roux, vol. XXVIII, págs. 477, 202, 212. Confraternidad jacobina—Crane Brinton, *The Jacobins, passim;* Gérard Walter, *L'Histoire des Jacobins, passim.*

Robespierre acerca de *colérer* — Courtois, *Papiers inédits, pièce XLIV,* pág. 16; Desmoulins, sobre la Inquisición, *Annales Révolutionnaires,* vol. I, pág. 255; "quemar no es responder"—*Jacobins,* V, págs. 597-9; *Quand un homme se tait au moment où il faut parler, il est suspect* — Robespierre, *Jacobins,* VI, pág. 213; Purgas — *Jacobins,* V, pág. 504; *Je demande que chaque société populaire s'épure avec le plus grand soin, et que les Jacobins n'accordent leur affiliation ou leur correspondance qu' à celles qui auront subi rigoureusement cette épreuve;—que tous les députés suppléants arrivés à Paris... fassent à la tribune leur profession de foi sur tous les événements de la Révolution* (pág. 561).

Discursos acusatorios de Saint-Just contra los girondinos —Vellay, vol. II, págs. 1-31, Dantón, *(ibid.,* págs. 305-32), Hérault de Séchelles *(ibid.,* págs. 286-8).

Poder de Robespierre — *Jacobins,* vol. VI, pág. 155 (un miembro oscuro, Rousselin, pidió los honores cívicos para el ciudadano Geffroy, que salvó a Robespierre recibiendo la bala que se creía destinada a Robespierre; éste sospechó que trataba de ponerle en

ridículo y expulsó a Rousselin inmediatamente); *Jacobins*, V, pág. 645; Virtud, en la agenda — *De tous les décrets qui ont sauvé la République, le plus sublime, le seul qui l'ait arrachée à la corruption et qui ait affranchi les peuples de la tyrannie, c'est celui qui met la probité et la vertu à l'ordre du jour. Si ce décret était exécuté, la liberté serait parfaitement établie*—Robespierre, *Jacobins*, VI, pág. 210.

La jerarquía jacobina de los elegidos son *le boulevard de la liberté publique... Un Montagnard n'est autre chose qu'un patriote pur, raisonnable et sublime... La Montagne n'est autre chose que les hauteurs du patriotisme... La Convention, la Montagne, le Comité c'est la même chose,* lo único real. "Cada representante del pueblo que ansíe sinceramente la libertad; cada representante del pueblo que esté decidido a morir por su nación es de la *Montaña.*" "La sociedad de los jacobinos es, por su misma naturaleza, incorruptible; en ella se forja, se robustece y purifica la opinión pública." Robespierre, *Défenseur*, VIII, pág. 319 y sigs.; Thompson, II, 18, 107; *Correspondance*, 166 bis; Buchez et Roux, XXVI, 47.

De la libertad de los pueblos para escoger, a su deber de escoger libremente — Sorel, *L'Europe et la Révolution,* loc. cit., especialmente vol. III, págs. 162 y sigs., 232 y sigs., Lefebvre, *Cours de la Sorbonne, Rev. Franç., Convention,* vol. I, pág. 229 y sigs.; Lavisse, II, pág. 32 y siguientes.

Cambon — *La nation française, en entrant dans un pays, poursuivant, chassant les despotes, use du pouvoir révolutionnaire. Nous ne permettons pas qu'un individu, qu'une collection d'individus usurpe cette souveraineté,* Sorel, III, págs. 311-12.

Brissot, acerca del poder revolucionario—Lefebvre, *Cours, Convention,* vol. I, pág. 237; Ed. Burke, *Letters on a Regicide Peace,* Londres, 1893, págs. 16, 121-22.

Capítulo VIII

EL ULTIMO ESQUEMA

Sección a) El postulado del progreso y su finalidad, págs. 145-149

Victoria — Robespierre, *Jacobins,* vol. VI, pág. 212.

Bondad del hombre—*Lettre à ses Commettants,* de Robespierre, núm. II, ser. I, pág. 49: *L'homme est bon, sortant des mains de la nature. Quiconque nie ce principe, ne doit point songer à instituer l'homme: Si l'homme est corrompu, c'est donc aux vices des institutions sociales qu'il faut imputer ce désordre...*; pág. 50: *Si la nature a crée l'homme bon, c'est à la nature qu'il faut le ramener. Si les institutions sociales ont dépravé l'homme, ce sont les institutions sociales qu'il faut réformer;* pág. 51; *Robespierre,* Vellay, pág. 255; *toute institution qui ne suppose pas le peuple bon et le magistrat corruptible, est vicieuse (ibid.,* pág. 253); Saint-Just, vol. II, 385, 485, 503; esperanza y ansiedad—Robespierre, *Commettants,* II, 1, pág. 50; "Ya es tiempo"—*Robespierre,* Vellay, págs. 324, 325; *Saint-Just,* Vellay, vol. II, pág. 497 (¿ciencia difícil?); Robespierre —parafrasea a Rousseau—Vellay, pág. 255; *Saint-Just,* Vellay, I, 420 —todas las artes; *Robespierre,* Vellay, 349—*D'où vient?*

Robespierre, Vellay, págs. 327, 93, 255 y sigs. (apocalíptico), 350 (Francia a la cabeza de todos), 325 (destinos de libertad), 256: *l'anarchie a régné en France depuis Clovis jusqu'au dernier des Capets,* 349 *(tout doit changer),* 30 (libertad de prensa); *Lettres à ses Commettants,* VI, 2, págs. 241-8; Thompson, vol. II, pág. 1 ("la gran excepción"); *Robespierre,* Vellay, pág. 349 y sigs. (marcha en rodeos); "aquellos que en su infancia"—*Robespierre,* Vellay, pág. 351; último discurso de Robespierre, Vellay, pág. 379 y sigs., *Jacobins,* vol. VI, pág. 210 ("muy pocos"); *Saint-Just,* Vellay, II, pág. 508 ("ninguna duda"); júbilo y ansiedad—*Saint-Just,* Vellay, II, pág. 485; I, pág. 419; II, págs. 183, 385, 476, 491; *Robespierre,* Vellay, pág. 277; *Défenseur,* II, pág. 133 y sigs.; *Jacobins,* V, pág. 27; *Robespierre,* Buchez et Roux, XXXII, pág. 45; *Doux et tendre espoir de l'humanité, postérité naissante, tu ne nous est point*

étrangère; c'est pour toi que nous affrontons tous les coups de la tyrannie; c'est ton bonheur qui est le prix de nos pénibles combats; découragés souvent par les objets qui nous environnent, nous sentons le besoin de nous élancer dans ton sein; c'est à toi que nous confions le soin d'achever notre ouvrage, et la destinée de toutes les générations d'hommes qui doivent sortir du néant! Postérité naissante, hâte toi de croîte et d'amener les jours de l'égalité, de la justice et du bonheur!—*Robespierre,* Vellay, pág. 155; Becker, en *la Ciudad Celeste,* escoge este pasaje para ilustrar la religión del siglo XVIII. La posteridad ocupa el lugar de la felicidad eterna.

Sección b) La mentalidad doctrinaria, págs. 149-153

Robespierre, *Jacobins,* vol. VI, págs. 214, 212 ("La Revolución", "instituciones sabias"); Vellay, pág. 327 y sigs., democracia; esquema de Lepelletier, Villat, pág. 240.

Sección c) El reino de la virtud, págs. 153-157

Sobre el Poder—*Saint-Just,* Vellay, vol. II, págs. 386 ("el poder es"), 507 ("uno necesita"); I, pág. 422 ("gentil tirano"); I, pág. 421 (no forzar); I, pág. 419 ("todo el pueblo por la virtud"); II, pág. 507 (el armonioso modelo natural y la libertad); II, pág. 386 (obligar a "un estado de simplicidad"); compárese, *Robespierre,* Vellay, págs. 257, 253; *Ancien Moniteur,* VI, pág. 631 *(fuyez la manie ancienne des gouvernements de vouloir trop gouverner, laissez aux individus... familles)*; Vellay, pág. 263.

Robespierre acerca del orden revolucionario — Vellay, pág. 327 y sigs., 351 (dos clases de egoísmo), 329, 330, 352 *(le but—à quoi se réduit?),* 350 *(passage du régne des crimes à celui de la justice)*; *Saint-Just,* Vellay, vol. II, pág. 501 (educación); II, págs. 330, 331 (el pueblo virtuoso); 328, 329; el propósito—*Robespierre,* Vellay, págs. 325, 348 (Sparta).

Sección d) Las "Instituciones Republicanas", de Saint-Just, págs. 157-161

Saint-Just acerca de las *Instituciones Republicanas,* Vellay, II, págs. 230 *(Un état),* 385 *(C'est par là),* 477, 485, 491 *(discurso de Termidor),* 487.

El esquema de las *Instituciones—ibid.,* págs. 495-507; "tenemos que sustituir"—*ibid.,* págs. 495, 506, 507 *(Dans le premier),* 230, 502 (cada oficial); *Où est la cité?—ibid.,* págs. 264, 270 y sigs., 503 *(lâche plaisir)*; religión—*ibid.,* pág. 524; 508 *(Révolution glacée).*

La expresión *Instituciones Republicanas* se halla en Rousseau y en Mably. Saint-Just propone la dictadura—Barère, *Memoirs,* vol. II, págs. 174-5; Mathiez, *Girondins et Montagnards,* págs. 160, 163; Guerin, vol. II, págs. 273-6.

Sección e) La religión civil y la conducta de los intelectuales, págs. 161-164

Robespierre, Vellay, pág. 366—ataque a los intelectuales; un instinto rápido—*ibid.,* pág. 361 y sig.; ataque a los enciclopedistas por su pugna con Rousseau—*Défenseur,* núm. II, pág. 97; *à la honte*—Vellay, pág. 365; el retrato de Helvetius—*Jacobins,* IV, pág. 550; "lo que calla"—*Robespierre,* Vellay; pág. 361; sobre la religión — Vellay, págs. 359-69; *Lettre à ses Commettants,* VIII, 2, 337-49; Buchez et Roux, vol. XXX, págs. 278, 287, 322; XIII, 445; XXV, pág. 5; Vermorel, pág. 337 y sigs.; *Saint-Just,* Vellay, vol. II, pág. 524.

Mathiez, *Rev. Franç.,* vol. III, pág. 177, da una opinión algo cruda del asunto; Thompson, *Robespierre,* I, pág. 216, reconoce el antiguo carácter judaico de la creencia de Robespierre en la Providencia; D. Guerin, *La Lutte de Classes,* vol. I, cap. IX, pág. 405 y sigs.; VII, 425 y sigs., *Les charlatans toujours nécessaires,* el encabezamiento basta para dar una idea del método de Guerin: *L'attitude déiste des déchristianiseurs découlait d'ailleurs de cette carence fondamentale; ils n'osèrent s'attaquer à l'idée de Dieu parce qu'ils ne voulurent et ne purent toucher à l'ordre social qui entretenait le besoin de Dieu.*

Capítulo IX

EL PROBLEMA SOCIAL

Sección a) Las inconsistencias, págs. 165-168

Sobre los problemas sociales y económicos de la Revolución: Albert Mathiez. *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur*, París, 1927; Georges Lefebvre, *Les paysans du Nord pendant la Révolution française*, París, 1924, obra de erudición estupenda, de admirable investigación; Jean Jaurès, *Histoire socialiste*..., donde se presta máxima atención a las realidades económicas y al pensamiento social y económico durante la Revolución. Sus notas son siempre iluminadoras; Georges Lefebvre, *La Révolution et les paysans*, Europa 1939, 378-90; Edouard Dolléans, *La Révolution et le Monde Ouvrier*, *ibid.*, 390-407; Daniel Guerin, Espinas, Laski, *The Socialist Tradition*, Maxime Leroy, han sido ya citadas. Sus obras están dedicadas al desarrollo del pensamiento socialista, como es el caso de A. Lichtenberger, *Le Socialisme et la Révolution.*

Está por escribir una historia económica de la Revolución francesa que trate el tema de modo especial. Es de esperar que M. Labrousse continúe su gran obra para que llegue a completar todo el período de la Revolución en todos sus aspectos tanto sociales como económicos.

Sobre los *Enragés* véase Mathiez, *Vie chère*, págs. 121 y sigs., 135 y sigs., 224 y sigs.; Guerin, vol. I, cap. I, pág. 71 y sigs.; cap. II, 118 y sigs.; caps. IV, V.

Sobre Dolivier: Jaurès, *Hist. socialiste*, vol. VIII, pág. 211 y sig.; III, pág. 392; sobre Momoro—Jaurès, IV, pág. 327; Lichtenberger, *Le Socialisme*, pág. 94; sobre Lange—Jaurès, VI, págs. 128-51. Hay, no obstante, un rasgo definidamente rousoniano en el pensamiento de Varlet. Habla de "la voluntad constante" de la mayoría de la nación —los pobres— de vivir y no estar oprimidos y explotados. *Dans tous les États, les indigents forment la majorité!*..., Jaurès, VII, pág. 36 y siguiente.

Un estudio especial acerca de la influencia de los antiguos conflictos sociales y del antiguo radicalismo social sobre el siglo XVIII y el pensamiento revolucionario se echa de menos.

Citaré sólo dos manifestaciones hechas ya en 1790. Se trata de cómo se hacía potente la fisura social. Dice Petion, acerca de la escisión: *Le Tiers État est divisé; la bourgeoisie, cette classe nombreuse et aisée, fait scission avec le peuple... La bourgeoisie et le peuple réunis ont fait la Révolution; leur réunion seul peut la conserver...* (Jaurès, vol. III, pág. 333); Mallet du Pan—*Le jour est arrivé où les propriétaires de toutes classes doivent sentir enfin qu'ils vont tomber à leur tour sous la faux de l'anarchie... héritage sera la proie du plus fort. Plus de loi, plus du gouvernement, plus d'autorité qui, puissent disputer leur patrimoine aux indigents hardis et armés qui, en front de bandière, se préparent à un sac universel* (Jaurès, III, pág. 388).

Saint-Just y el *laissez-faire*—Vellay, vol. I, págs. 373, 375, 385; los resultados imprevistos—II, pág. 238 y sigs.; *renverser l'empire de la richesse*—Villat, pág. 286. Los *Enragés* quedaron enfadados por el primer discurso de Saint-Just y se lo motejaron en un pasquín diciendo "que era uno de los que cenaban bien cada noche". *Levez haut le masque odieux*, Mathiez, *Vie chère*, pág. 140 y sigs.; Jaurès, vol. VII, pág. 31.

Sección b) Política de clase, págs. 168-171

Contradicción fatal—*Saint-Just*, Vellay, vol. II, pág. 238 y sigs. El catecismo de Robespierre—¿cuál es nuestro propósito? Peligro interno procedente de la burguesía — Courtois, *Papiers inédits*, vol. II, págs. 13-15.

Aumento de la dictadura económica — Mathiez, *Vie chère*, Pt. II, caps. III, IV, VII, IX; Pt. III, caps. I-III, IX; Villat, págs. 225 y sig., 251 y siguiente.

Billaud-Varenne, *Éléments de Républicanisme*, Lichtenberger, págs. 121-2; Chaumette—Mathiez, *Rev. Franç.*, vol. III, pág. 74; Jaurès, vol. VIII, pág. 271; Guerin, *Lutte*, vol. I, pág. 168 y sigs.

Saint-Just como dictador económico y representante del pueblo —Ordenes de 3 Nivoso, año II, 28 de enero de 1793, en Estras-

burgo, Vellay, vol. II, pág. 160; 9 Pluvioso, año II, 28 de enero de 1793, en Lille, Vellay, II, pág. 186; 15, 17, 24 Brumario en Estrasburgo, Vellay, II, págs. 132, 138, 143-46.

Sección c) *Cuestiones fundamentales,* págs. 171-177

Discursos de Robespierre sobre los suministros — *Lettres à ses Commettants,* IX, 2, pág. 391 y sigs.; Declaración de Derechos, Vellay, págs. 245-254; los modos antiguos—Robespierre, *Commettants,* núm. IX, págs. 392-5; *principes du droit de propriété—Robespierre,* Vellay, pág. 247; *véritable principe—Robespierre,* Buchez et Roux, vol. XXII, pág. 177; *vous commencez une nouvelle carrière où personne ne vous a devancé, ibid.,* pág. 176.

Saint-Just—quelques coups, Vellay, vol. II, pág. 238; *Institut. Republic.,* II, págs. 511-514 ("la doctrina que pone estos principios"); *pour réformer mœurs*—pág. 513; *Robespierre*—riqueza nacional, exceso, individual—*Lettres à ses Commettants,* núm. IX, pág. 396 y sigs.; el principio moral de la propiedad—Vellay, pág. 247 y sigs. (Declaración de Derechos); Vermorel, págs. 183, 192-3 (desigualdad, derecho de donación).

Saint-Just, Vellay, vol. II, pág. 79 ("el pan"); II, pág. 238 *(Les malheureux);* pág. 241 (la Revolución no está hecha); pág. 248 *(que l'Europe);* pág. 238 (derecho de propiedad y lealtad política); págs. 242, 248 (Leyes de Ventoso).

Leyes de Ventoso—Mathiez, *La Terreur et la politique sociale des Robespierrists; Les séances des 4 et 5 Thermidor an II.*

Sobre la acogida que dió el pueblo a las Leyes de Ventoso —Lichtenberger, pág. 171: Latour-Lamontagne cuenta: *dans tous les groupes, dans tous les cafés... joie universelle... c'est à présent, disait on, que la Répub. repose sur des bases inébranlables; aucun ennemi de la Révolution ne sera propriétaire, aucun patriote ne sera sans propriété... Comme colons Romains...*

Las salidas radicales de Robespierre como oportunismo político —Aulard, *Hist. Pol.,* pág. 291; Guerin, *Lutte de Classes,* pág. 233 y sigs.; Robespierre—"si el pueblo está hambriento"...—*Jacobins,* vol. V, pág. 44; Buchez et Roux, vol. XXVIII, págs. 410-11; vol. XXIX, 25; sin embargo, condena de los *Enragés* — *Jacobins,*

vol. V, págs. 330, 336 *(scélérats, déguisés sous l'habit respectable de la pauvreté).*

Saint-Just: sigo los negocios de mi padre, no me meto en política — Vellay, vol. II, pág. 267; S. J. — *il faut calmer:* II, pág. 369; no se trata de conciencia de clase, sino de ir contra la riqueza como un mal — *Défenseur,* núm. XII, pág. 591 — *Combien le peuple fut grand dans toutes ses démarches... Riches, égoïstes, stupides vampires, engraissés de sang et rapines, osez donc encore donner au peuple le nom de brigand; osez affecter encore des craintes insolentes pour vos biens méprisables, achetés par des bassesses; osez remonter à la source de vos richesses, à celle de la misère de vos semblables; voyez d'un côté, leur désintéressement et leur honorable pauvreté; de l'autre, vos vices et votre opulence, et dites quels sont les brigands et les scélérats. Misérables hypocrites, gardez vos richesses qui vous tiennent lieu d'âme et de vertu; mais laissez aux autres la liberté et l'honneur; Jacobins,* V, pág. 44—*le peuple souffre, il n'a pas recueilli le fruit de ses travaux; il est encore persecuté par les riches;* Robespierre, su confusión—Vellay, pág. 246: *âmes de boue;* oposición—*Jacobins,* VI, pág. 43; Arístides, Crassus—*Défenseur,* IV, pág. 176; *Chétive marchandise—Jacobins,* V, pág. 44. La riqueza es su castigo—*Jacobins,* V, pág. 179; *L'opulence est une infamie—Saint-Just,* Vellay, II, pág. 514; *La République ne convient* — Buchez et Roux, XXV, pág. 337; el intento de los girondinos de asustar a los pudientes, *ibid.* El fantasma del comunismo y la *loi agraire. Ne les a-t-on pas vus, dès le commencement de cette révolution, chercher à effrayer tous les riches, par l'idée d'une loi agraire, absurde épouvantail, présenté à des hommes stupides, par des hommes pervers? Plus l'expérience a démenti cette extravagante imposture, plus ils se sont obstinés à le reproduire, comme si les défenseurs de la liberté étaient des insensés capables de concevoir un projet également dangereux, injuste et impraticable; comme s'ils ignoraient que l'égalité des biens est essentiellement impossible dans la société civile; qu'elle suppose nécessairement la communauté qui est encore plus visiblement chimérique parmi nous; comme s'il était un seul homme doué de quelque industrie dont l'intérêt personnel ne fut pas contrairié par ce projet extravagant. Nous voulons l'égalité des droits, parce que sans elle, il n'est ni liberté, ni bonheur social: quant à la fortune, dès qu'une*

fois la société a rempli l'obligation d'assurer à ses membres le nécessaire et la subsistance par le travail... Les richesses qui conduisent à tant de corruption sont plus nuisibles à ceux qui les possédent que à ceux qui en sont privés (Défenseur, núm. IV, pág. 175)... *l'égalité des biens est une chimère* (Robespierre, *Decl.*, Vellay, pág. 246)... *moins nécessaire encore au bonheur privé qu'à la felicité publique. Il s'agit bien plus de rendre la pauvreté honorable que de proscrire l'opulence (ibid.)*; Vermorel, págs. 185 y sigs., 189.

Sección d) Restriccionismo e individualismo económico, págs. 177-182

Saint-Just—Vellay, vol. II, pág. 509—acerca del aspecto social de la virtud; *Robespierre*—sobre el comunismo, ver la sección *c).*

Saint-Just, acerca de la seguridad social — Vellay, II, págs. 506, 508, 516, 522, 528, 533-5.

Felicidad de Persépolis y bendición de Esparta—*Saint-Just,* Vellay, II, 267; en *Instituciones* (Vellay, II, pág. 513); ligereza del aventurero contrarrevolucionario barón Batz acerca de las instituciones. Su responsabilidad por haber sido el primero en lanzar la idea del máximum.

Ha sido notado por Jaurès que, en cierto sentido, los contradictores del jacobinismo eran más progresivos que Robespierre, Saint-Just y sus secuaces. Mientras que estos últimos se apegaban a un ascetismo social y ético que no les permitía ver las fuerzas y la significación del conjunto de la Revolución Industrial, ni entender la expansión económica ni la multiplicación de las necesidades humanas y el crecimiento de la producción y el consumo como expresión de un nivel superior de civilización, otros hombres, como Sieyès y Vergniaud (Jaurès, vol. VIII, pág. 123) mantenían una actitud mucho más moderna. Así escribió (Jaurès, II, pág. 10) Sieyès: *Les peuples Européens modernes ressemblent bien peu aux peuples anciens. Il ne s'agit parmi nous que de commerce, d'agriculture, de fabriques, etc. Le désir des richesses semble ne faire de tous les États de l'Europe qu'un vaste atelier; on y songe bien plus à la production et à la consommation qu'au bonheur. Aussi les systèmes politiques aujourd'hui sont exclusivement fondés sur le travail; à peine sait-on mettre à profit les facultés morales qui pourraient cependant devenir la source la plus féconde des véritables jouissances. Nous sommes donc forcés de ne voir dans la plupart des hommes que des machines de travail.* Esta situación volverá a aparecer a los ojos de Robespierre o de Saint-Just como la peor degradación de los hombres y de los ciudadanos, que no puede ser compensada por ganancia alguna ni por la organización industrial de la producción industrial en masa.

Ne pas admettre—Saint-Just, Vellay, vol. II, pág. 537 (Fragmentos); *Marat*—Jaurès, II, pág. 248.

Jaurès (VI, pág. 118 y sigs.) cita una asombrosa petición hecha el 19 de noviembre de 1792 por las secciones de los gobelinos que contenía, además de demandas para que se "tasaran" los granos, un precio máximo para las mercancías de primera necesidad, ventas obligatorias, una oficina central de provisiones dirigida por funcionarios elegidos, una *loi agraire des fermages,* distinta de la *loi agraire des propriétés,* que promoviera la producción agrícola, y precios agrícolas más bajos. Nadie debía tener a su disposición más de 120 fanegas de tierra. Demandas semejantes se encuentran en los *cahiers* a la víspera de la Revolución (Jaurès, III, pág. 392). La petición de limitar la cuantía de las tierras tuvo su contrapartida en las peticiones de prohibir la propiedad de más de una tienda o taller.

Aunque Marat tuvo más de una ocasión en que incitó al pillaje de tiendas y almacenes, a la verdadera manera *enragé* (Jaurès, VII, pág. 41), su condena en otras ocasiones de los *Enragés* fué expresada en términos que ni girondinos ni burgueses podían aprobar. Formuló las demandas de aquéllos como *mesures... si excessives, si étranges, si subversives de tout bon ordre... tendent... à détruire la libre circulation des grains et à exciter des troubles.—Si l'utopie de Saint-Just est encore la dernière contrefaçon de Sparte, celle de Babeuf est la première cité collectiviste.* Excelente sobre el asunto, Lichtenberger, *Socialisme*, pág. 6.

PARTE III. LA CRISTALIZACION BABUVISTA

Capítulo X

LECCIONES DE LA REVOLUCION Y DE TERMIDOR

Sección a) El clima mesiánico, págs. 185-189

Una bibliografía completa de Babeuf puede consultarse en Maurice Dommanget, *Pages Choisies de Babeuf,* París, 1935, junto con una admirable colección de textos.

Las fuentes primeras más importantes usadas en esta obra son: *Correspondance de François Noël Babeuf avec Dubois de Fosseux... de 1785 à 1788,* que constituye la parte II del vol. II de Víctor Advielle, *Histoire de Gracchus Babeuf et du Babouvisme, d'après de nombreux documents inédits,* París, 1884. Se trata más bien de una colección de fuentes que de una Historia; *Cadastre Perpétuel ou Démonstration... pour assurer les principes de l'Assiétte et de la Répartition... d'une Contribution unique;* coautor, Audiffred, París, 1789; *Du Système de dépopulation, ou la vie et les crimes de Carrier,* París, año III, 1795; *Opinion d'un citoyen des tribunes du club ci-devant electoral sur la nécèssité et les moyens d'organiser une véritable société populaire,* publicado por G. Lecocq, *Un Manifeste de Gracchus Babeuf,* París, 1885; *Défense générale de Gracchus Babeuf devant la Haute-Cour de Vendôme,* en Advielle, vol. II, parte I; los escritos menores y el material manuscrito se encuentran en Dommanget, *Pages Choisies,* y en Albert Thomas, *La Doctrine des Égaux. Extraits des œuvres complètes,* París, 1906; G. Deville, *Notes inédites de Babeuf sur lui-même, La Revol. Franç.,* vol. XLIX, 1905.

Periódicos: *Journal de la Liberté de la Presse; Le Tribun du peuple ou le Défenseur des Droits de l'Homme par Gracchus Babeuf; L'Éclaireur du peuple, ou le Défenseur de 24 millions d'opprimés.*

Fuentes originales de la Conspiración: Philippe Buonarroti, *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu, et les pièces justificatives.* Bruselas, 1828; la traducción inglesa de Bronterre O'Brien (el famoso político cartista), *History of Babeuf's Conspiracy for Equality,* Londres, 1836, es muy útil. Los documentos publicados por el *Directoire: Copie des Pièces saisies dans le local que Bobeuf occupait lors de son arrestation—Haute-Cour de Justice; Suite de la Copie des pièces; Débats du procès instruit par la Haute-Cour de Justice contre Drouet, Babeuf et autres,* vols. I, II, III, IV; *Extrait du procès-verbal des séances du Conseil des Cinq-Cents 23 Floréal, an IV; Exposé fait par les Accusateurs Nationaux près la Haute-Cour de Justice-Vieillart—6 Ventôse, an V;* añádase *Pièces lues... par l'Accusateur; Résumé du Président de la Haute-Cour de Justice, 2, 3, 4 Prairial.*

Obras modernas: Alfred Espinas, *La philosophie sociale,* etc.; M. Dommanget, *Babeuf et la Conjuration des Égaux,* París, 1922; E. B. Bax, *The Last Episode of the French Revolution,* Londres, 1911; David Thompson, *The Babeuf Plot,* Londres, 1947; Albert Mathiez, *Le Directoire;* Albert Thomas, *La pensée socialiste de Babeuf avant la conspiration des Égaux, La Revue Socialiste,* 1904, vol. XL; 1905, vol. XLI, Gérard Walter, *Babeuf 1760-97 et la Conjuration des Égaux,* París, 1937; Georges Lefebvre, *Rapport-Temps Modernes, IX Congrès International des Sciences Historiques,* París, 1950, págs. 561-71; del mismo, *Où il est la question de Babeuf,* en *Annales d'Histoire Sociale,* tomo VII, 1945, *Hommages à Marc Bloch;* A. Galante Garrone, *Buonarroti e Babeuf,* Turín, 1948.

Aspectos especiales: G. Thibout, *La Doctrine Babouviste,* París, 1903; M. Dommanget, *La structure et les méthodes de la Conjuration des Égaux, Annales Révolutionnaires,* XIV, 1922; del mismo autor, *L'Hébertisme et la Conjuration des Égaux, An. Rev.,* XV, 1923; Abel Patoux, *Le faux de Gracchus Babeuf,* Saint-Quentin, 1913; Paul Robiquet, *L'Arrestation de Babeuf, La Revol. Franç.,* vol. XXVIII, 1895; del mismo autor, *Babeuf et Barras, Revur de Paris,* 1896.

Sobre Buonarroti: Paul Robiquet, *Buonarroti et la Secte des Égaux,* París, 1910; Georges Weill, *Philippe Buonarroti. Les pa-*

piers de Buonarroti, *Rev. Hist.*, 1901, 1905: W. Hœnisch, *La vie et les lettres de Philippe Buonarroti*, París, 1938; Samuel Bernstein, *Buonarroti*, París, 1950.

Sobre los últimos momentos del babuvismo: G. Sencier, *Le Babouvisme après Babeuf. Sociétés Secrètes et Conspirations Communistes*—(1830-1848), París, 1912; G. Weill, *Le Parti républicain en France*, 1814-70, París, 1900; I. A. Tchernoff, *Le Parti républicain sous la Monarchie de Juillet*, París, 1905.

"El Precursor"—Advielle, vol. II, *Correspondance* 32; Dommanget, *Pages*, pág. 49; "aquella filosofía moderna"—Advielle, II, *Corresp.* 38, 47-8; *Morale demontrée*—*ibid.*, 189; Carta de Babeuf, marzo, 21, 1787—Advielle, II, *Corresp.* 117; contestación de Dubois —*ibid.*, 129; ¿un juego?—*ibid.*, 181; los planes para una Utopía —Advielle, II, *Corresp.*, 120, 129, 169, 173, 175, 180; "electrificado"; *Leur âme—Pièces saisies*, vol. I, pág. 147; del mismo modo Buonarroti—*Conspiración*, vol. I, pág. 117; Polémica con Antonelle —*Tribun*, XXXVII, 132, 136-7; *Suite des pièces*, págs. 9-24; Dommanget, *Pages*, pág. 268 y sigs.; *Avant la Révolution*—Dommanget, *Pages*, pág. 45, núm. I; Deville, *Notes inédites*; "el inutilizado"— primera carta a Coupé, Dommanget, *Pages*, pág. 110 y sigs.; *défaut inhérent*—Dommanget, pág. 103; Dommanget, *Pages*, págs. 104-5 y sig. (¿vanidad?); 240-1; *Tribun*, XXXIV, 51-2; *Tribun*, *Prospectus*, 5, 6; Dommanget, *Pages*, págs. 230-1; sufrimiento por la revolución—carta a Coupé, Dommanget, pág. 105; *publicisme—unique vocation— ibid.*, pág. 110. Los nombres de Camilo y Gracchus— *Tribun*, XXIII, 5; Albert Thomas, *La Revue Socialiste*, 1905, vol. XLI, pág. 73; Advielle, vol. I, pág. 67.

Sección b) *Las lecciones*, págs. 189-191

Acerca de los regímenes termidorianos y del Directorio, véase Albert Mathiez, *Le Directoire*; Georges Lefebvre, *Les Thermidoriens*, París, 1937; Raymond Guyot, *La Révolution Française*, libro III, 1795-1799 *(Peuples et Civilizations)*, París, 1930; L. Villat, *La Rével. et l'Emp.*, vol. I, Clio VIII, 1, París, 1936, También véase Lavisse, op. cit., II; D. Guerin, op. cit.; A. Aulard, *Hist. Pol.*

La temprana crítica del régimen que hizo Babeuf, antes de retornar al redil del puro robespierismo y convertirse en el predicador del comunismo igualitario, es característica y, a veces, aguda. Se encontrará en su *Journal de la Liberté de la Presse*, núm. XVIII, 3, 4; XIX, 3; XX, 3; XXI, 5; *Tribun du Peuple*, XXIX, 265-70; Dommanget, *Pages*, págs. 194-6; *Tribun*, XXVIII, 237-8, 240, 244; *Tribun*, XXIX, 265-8, 275-6; Dommanget, *Pages*, págs. 193-9 (contiene un análisis del fracaso de la izquierda, con la afirmación de que está destinada a triunfar); *Tribun*, XXX, 290-1; Dommanget, *Pages*, págs. 200-1; *Tribun*, XXXIV, 6-9; Dommanget, *Pages*, págs. 233-36; Advielle, vol. I, págs. 145-7; 168-9.

La constitución de 1795 y Boissy d'Anglas—Lavisse, vol. II, págs. 274-5, 283; el adjetivo "revolucionario" fué desterrado—*ibid.*, pág. 257.

Sección c) *Babeuf*, págs. 191-194

Je suis désespéré, ma bonne amie, de voir la détresse où je te laisse—carta a su mujer, París 16, VIII, 1789—Advielle, vol. I, págs. 57, 61.

Dramatización de sí mismo, por ejemplo, en *Péroraison de la défense générale devant la Haute-Cour (62 Séance, 28 Floréal, an V)*. Dommanget, *Pages*, pág. 306 y sigs.; Espinas, pág. 390; Advielle, vol. I, pág. 314; *Moi déplacé*—primera carta a Coupé, Dommanget, *Pages*, pág. 103; "Atlas"—*Prospectus of Tribun*, 5-6; Dommanget, *Pages*, pág. 230-32; *Tribun*, XXXIV, 5; Advielle, I, pág. 220 (carta al Directorio después de su detención) —megalomanía. Su fallo en el momento decisivo— Advielle, vol. I, pág. 330 (apreciación característica del aspecto de Babeuf frente al tribunal hecha por el acusador), vol. II, pág. 302; *Débats Haute-Cour*, vol. II, pág. 86.

Sobre los primeros años de Babeuf —Advielle, vol. I, primera parte. Babeuf pretende haber nacido la noche de Navidad, 25 de diciembre de 1760... *dans une cabane... que le Rédempteur*. En realidad, nació el 23 de noviembre de 1760. No merece más crédito el cuento de que su padre fuera maestro del emperador José II, de Austria, Advielle, vol. I, pág. 5. La realidad es que fué desertor del ejército francés—*ibid.*, pág. 7.

Falsedad de los derechos a las propiedades reclamadas—*Tribun*, XXIX, 284-5—. Acerca de las tradiciones de Picardía véase Lefebvre: *Introducción* a las *Pages* de Dommanget, pág. 3, y los dos artículos que acabamos de citar de G. Lefebvre, *Où il est la question de Babeuf*, y su *Rapport*, al *IX Congrès International des Sciences Historiques*. La aristocracia le humilla—Advielle, vol. I, págs. 43-5, 48: invitado en carta halagadora por un marqués, fué llevado a comer con los criados.

Entusiasmo de Babeuf al estallar la Revolución —Advielle, vol. I, pág. 53—. Contiene un ejemplo interesante del modo en que "la conjura aristocrática" (Lefebvre, *Quatre vingt neuf)* se reflejó en el alma popular; su reacción frente a las primeras atrocidades (asesinato de Foulon, acusado de reemplazar a Necker, y de Bertier de Sauvigny, el intendente de París), *ibid.*, pág. 55: *Oh! que cette joie me faisait mal! J'étais tout à la fois satisfait et mécontent; je disais tant mieux et tant pis. Je comprends que le peuple se fasse justice, j'approuve cette justice lorsqu'elle est satisfaite par l'anéantissement des coupables, mais pourrait-elle, aujourd'hui n'être pas cruelle? Les supplices de tous genres, l'écartellement, la torture, la roue, les bûchers, le fouet, les gibets, les bourreaux multipliés partout, nous ont fait de si mauvaises mœurs! Les maîtres, au lieu de nous policer, nous ont rendus barbares, parce qu'ils le sont eux-mêmes. Ils récoltent et récolteront ce qu'ils ont semé, car tout cela, ma pauvre femme, aura à ce qu'il paraît, des suites terribles; nous ne sommes qu'au début.*

Actividades de Babeuf en su provincia—carta a Sylvain Maréchal, Advielle, vol. I, págs. 105-9; Espinas, pág. 210 y sigs. (recuento de todas las condenas de encarcelamiento); Dommanget, *Pages*, págs. 91-7; 131 y sigs.; *des frères souffrants et laborieux ne virent en moi qu'un ami compatissant et un protecteur; pour les riches égoistes je ne fus qu'un dangereux apôtre des lois agraires* (Advielle, I, pág. 107). Advielle, I, pág. 93 y siguientes.

El falsificador—*Lettre à Menessier, 2 Frimaire, an II*, Dommanget, *Pages*, pág. 147 y sigs.; Abel Patoux, *Le faux de Gracchus Babeuf;* D. Thompson, pág. 15; Espinas, pág. 217 y siguiente.

En París, en la última miseria, invocación a Rousseau—Advielle, vol. I, pág. 105 y sigs., 108; como Rousseau—Dommanget, *Pages*, pág. 155; *Meurs si c'est ton plaisir*—Advielle, I, pág. 221. Ultimas cartas de Babeuf—Dommanget, *Pages*, págs. 309-19; Advielle, vol. I, págs. 222-7, 337-41.

Sección d) Buonarroti, págs. 194-197

La *Histoire de la Conspiration* apareció por primera vez en 1828. Lefebvre, *Rapports, IX Congrès*, 1950, pág. 561, cita a Galante Garonne; *Buonarroti e Babeuf*, Turín, 1948, sobre la influencia del sistema agrícola de Córcega en las ideas comunistas de Buonarroti. Buonarroti, *Observations sur Max. Robespierre*, ed. Ch. Vellay, Chalons sur Saône, 1912. Carnot dice en las memorias escritas por su hijo: *Le parti babouviste comptait des cœurs généreux comme Buonarroti;* Advielle, vol. I, pág. 292 —tributo pagado por el acusador Bailly a Buonarroti; Alexandre Andryane, *Souvenirs de Genève*, París, 1839, págs. 136-9, 154, donde se contienen encendidas descripciones del Buonarroti del primer cuarto del siglo XIX; Robiquet, *Buonarroti*, págs. 154-5; A. Ranc, prefacio a su edición del Buonarroti, *Gracchus Babeuf et la Conjuration*, París, 1869. Buonarroti dice de sí mismo: *Dès mon adolescence, un instituteur, ami de Jean Jacques et d'Helvétius, m'inspira l'amour des hommes et de la liberté. J'agis, je parlai, j'écrivis conformement à ces préceptes et j'en reçus la récompense. Les grands me décrièrent comme scélérat; les imbeciles me traitèrent de fou.* "Voy"—Robiquet, *Buonarroti*, pág. 243; los pueblos avanzan—Ranc, *Intr. a la Conspiración*, XI; G. Weill, *Buonarroti, Revue Hist.*, 1905, vol. LXXXVIII, pág. 322 y siguiente.

Capítulo XI

LA DOCTRINA SOCIAL DE BABEUF

Sección a) La igualdad y el Contrato Social, págs. 198-200

Igualdad—Buonarroti, vol. I, pág. 9 y sigs. (trad. inglesa de Bronterre O'Brien, 11 n.); "restringir"—, "la falta de alimentos", *ibid.*, 10 n., 11 n.

Babeuf, acerca de la igualdad en el Contrato Social —*Tribun*, XXXIV, 12; Dommanget, *Pages*, pág. 237; *Tribun*, XXXV, 102;

(elixir) Dommanget, *Pages*, pág. 255; *Tribun*, XXXV, 92; Dommanget, *Pages*, pág. 255; Advielle, vol. I, pág. 393 *(aucun n'ait trop)*; Babeuf cita a Diderot (queriendo decir Morelly), Robespierre, Saint-Just, Raynal, Harmand de la Meuse, Antonelle; Advielle, II, pág. 34; *Tribun*, XXXV, 93-9; Dommanget, pág. 256; Buonarroti: a Rousseau y Mably—en primer lugar, pág. 9; Advielle, II, *Défense*, 34; "pasiones inflexibles"—Buonarroti, 10 n.; "este orden social" —Buonarroti, pág. 8; *Réponse à M. V.* (parece una réplica de Babeuf, realmente escrita por Buonarroti), Buonarroti, II, *Pièces justificat*, pág. 217 y sigs.; individualismo—*Pièces saisies*, 182, *61 pièce, 7 liasse (Création d'un Directoire Insurrecteur*, págs. 169-182); "el hado encadenado"—*Tribun*, XXXV, 105; Dommanget, *Pages*, pág. 261; Advielle, vol. I, pág. 395 (cita equivocadamente a Barère, en lugar de Saint-Just, como autor de la frase *puissances de la terre*); carta a Germain, Dommanget, *Pages*, pág. 207 y siguientes.

Advielle, vol. II, *Défense*, 34-5— Babeuf: *J'ai dit que le code social qui a établi dans sa première ligne que le bonheur était le seul but de la société, a consacré dans cette ligne le type inattaquable de toute vérité et de toute justice. C'est là en entier la loi et les prophètes.*

Sección b) Panorama de la Historia como historia de la lucha de clases, págs. 200-203

Violación del contrato social —*Tribun*, XXXIV, 13; Dommanget, *Pages*, pág. 238; "los más locos"—Buonarroti, 12 n.; *Cadastre perpétuel*, XXVI, XXVIII, XL; profesiones diferentes —*Tribun*, XXXV, 103; Dommanget, *Pages*, pág. 259; Advielle, vol. II, *Défense*, 39 (un obrero que sobresalga debe ser tratado como la peste); *Cadastre*, XXX-XXXI; feudalismo—Advielle, II, *Corresp. 190;* Dommanget, *Pages*, pág. 68; "Afortunado azar"—*Cadastre*, XXXIII; superestructura—Dommanget, pág. 259; *Tribun*, XXXV, 103; *Commerce*—Carta a Germain, Dommanget, pág. 207 y sigs.; *Bizarre codes*—Advielle, II, *Corresp.* págs. 190-5; falsas enseñanzas, supersticiones—*Cadastre*, XXXV; Dommanget, *Pages*, pág. 90—*peu de nations se sont pénétrées de cette vérité, cependant infiniment simple à saisir: que la principale puissance réside indubitablement du côte où le nombre des bras est le plus considerable. . . que vingt cinq pouva-*

ient avoir une valeur plus qu'égale à un.—Ces lois sont homicides: elles sont destructives du contrat social primitif qui a nécessairement garanti le maintien, perpétuellement inaltérable, de la suffisance des besoins—*Tribun*, XXXIV, 13-14; Dommanget, págs. 238-9; *Tribun*, XXXIV, 13; Dommanget, pág. 238—*voilà la déclaration solennelle des plébéiens aux patriciens, et le prologue sérieux de l'insurrection et de la révolution. Cette guerre des plébéiens et des patriciens, ou des pauvres et des riches, n'existe pas seulement du moment où elle est declarée. Elle est perpétuelle, ell commence dès que les institutions tendent à ce que les uns prennent tout et à ce qu'il ne reste rien aux autres. Il semble aux riches, qu'en feignant le sécurité, en s'efforçant de faire croire aux pauvres que leur état est inévitablement dans la nature, c'est là la meilleure barrière contre les entreprises des derniers; mais quand la déclaratoire insurrectionnel est proclamé, alors la lutte s'engage vivement, et chacun des deux partis emploie tous ses moyens pour faire triompher le sien.—La plèbe met en réquisition toutes les vertus, la justice, la philantropie, le désintéressement. Le patriciat appelle à son secours tous les crimes, l'astuce, la duplicité, la perfidie, la cupidité, l'orgueil, l'ambition.*

La société est une caverne—*Tribun*, XXXIV; guerra civil permanente— *Tribun*, XXXV, 76-7; Dommanget, *Pages*, pág. 251 y sig.; *Tribun*, XXXIV, 11-14; Dommanget, págs. 236-8; *Cadastre perpétuel*, XXIX; Dommanget, 90; "donde no hay derechos no hay deberes" —Dommanget, pág. 102, *Correspondant Picard*, noviembre de 1790 — *nous nous dispenserions encore de faire servir nos bras*. La expresión corriente *bras croisés* procede de Marat, *Ami du peuple*, 30, VI, 1790, como indica Dommanget. "Tales momentos" —Advielle, vol. II, pág. 30; *Tribun*, XXXVII, 136; Dommanget, pág. 271—; *Manifeste des Égaux*, Buonarroti, II, *Pièces justific.*, pág. 130 y sigs.; *extrêmes se touchent*—segunda carta a Coupé, Dommanget, págs. 122, 126 y siguientes.

Sección c) La interpretación de la Revolución francesa, págs. 203-206

Análisis de la Revolución francesa. *C'est là où se repose*—carta a Coupé, Dommanget, *Pages*, pág. 122; "ofrece solamente" —Buonarroti, II, pág. 214. *Historia de la Revolución*—Buonarroti, pri-

mera parte de su "Historia"; Babeuf—*Pièces saisies,* 139-148, *44 pièce, 7 liasse: plusieurs révolution, depuis 1789,* Dommanget, *Pages,* pág. 284 y sigs.; carta de Babeuf a Bodson, en *Suite des Pièces,* págs. 52-4, *9 Ventôse, an IV;* grandeza nacional como motivo en 1789—*Pièces saisies,* 142 y sigs.; mayoría viciosa, minoría virtuosa—*Pièces,* 143, 4, 5; *L'un qui veut le bien—Tribun,* XXIX, 264; las dos repúblicas—*Tribun,* XXIX, 263 y sigs.; Dommanget, págs. 192-3; Robespierre solo—*Pièces saisies,* 147-8; adherente posible a la ley agraria—Advielle, vol. I, pág. 392; Dommanget, págs. 129, 130; *Pièces saisies,* 104, *25 pièce, 7 liasse (Instituciones,* de Saint-Just); servicio de boquilla a la libertad —*Tribun,* XXXIV, 8-9; Dommanget, págs. 235-6; sistema de egoísmo y sistema de igualdad—Buonarroti, I, págs. 6-10; Babeuf como Graco segundo y seguidor de Robespierre—*Suite des Pièces,* pág. 54, *48 pièce, 15 liasse; des résultats—de marquer—Pièces saisies,* 139, 140; *Égalité chimérique —Tribun,* XXXIV, 8-9; Dommanget, págs. 235-6. La mayor felicidad "con certeza"—*Suite des Pièces,* 326; *Pièces saisies,* 59, *pièce 10, liasse 7; Suite des Pièces,* 59-62 (carta de Germain a Babeuf); *elle ébranle déjà l'Europe, elle affranchira l'univers, Pièces saisies,* pág. 66; el *Manifiesto de los Iguales*—Buonarroti, II, pág. 130 y sigs., traduc. de Bronterre, págs. 314-17.

Sección d) La evolución hacia el comunismo, págs. 206-215

Las primeras ideas de Babeuf —Advielle, vol. II, págs. 31, 33; II, *Correspondance,* 190, *Code universel, procurât à tous les individus indistinctement, dans tous les biens et les avantages dont on peut jouir en ce bas monde, une position absolument égale; ibid.,* 193-4 (Jean-Jacques y los bosques); *honnête médiocrité — Cadastre* XXXII.

Babeuf, 8 de julio de 1787, a Dubois—Advielle, II, pág. 192 (Corresp.): *Il faudrait probablement pour tout cela que les rois déposassent leurs couronnes, et toutes les personnes titrées et qualifiées, leurs dignités, leurs emplois, leurs charges. Mais, qu'à cela ne tiène...*

Loi agraire, 66 000 000 arpents —Cadastre XXXII— *la terre, mère commune, eut pu n'être partagée qu'à vie, et chaque part rendue inalienable; de sorte que le patrimoine de chaque citoyen eut toujours été assuré;* Dommanget, *Pages,* pág. 107 y sig.: *Le Créateur a voulu que chaque être possédât le rayon de circonférence, nécessaire pour produire sa subsistance, ibid.,* pág. 122 (segunda carta a Coupé); *la réclamation, le pain de l'esprit, ibid.,* págs. 126, 107; *stipulation... immédiatement, ibid.,* pág. 107; "propósito de que todo quede como en el presente", 125; Albert Thomas, *Revue Socialiste,* vol. XL, pág. 705. Dommanget, *Pages,* pág. 96.

Contexto de los derechos naturales —*Cadastre* XXXV— *quel titre? Mais, Messieurs, par leur qualité d'hommes, par le droit qu'a tout pupille devenu majeur de revendiquer des dépouilles qu'un tuteur infidèle a eu la lâcheté de lui ravir.*

El terror como arma de política social—Advielle, vol. I, págs. 113-14; *Du système de dépopulation,* pág. 25 y sigs.; Dommanget, pág. 178; los derechos políticos no tienen sentido sin la seguridad social —*et que servent donc toutes vos lois lorsqu'en dernier résultat elles n'aboutissent point à tirer de la profonde détresse cette masse énorme d'indigents?* —Dommanget, pág. 128 (segunda carta a Coupé); el gobierno es un comité de caridad, *ibid.;* simpatía por el programa de Robespierre— *Du système de dépopulation,* págs. 32-4; *Le sol d'un État doit assurer l'existence à tous les membres de cet État; je dis que, quand dans un État la minorité des sociétaires est parvenue à accaparer de ses mains des richesses foncières et industrielles, et qu'à ce moyen elle tient sous sa verge, et use du pouvoir qu'elle a de faire languir dans le besoin, la majorité, on doit reconnaître que cet envahissement n'a pu se faire qu'à l'abri des mauvaises institutions du gouvernement; et alors, ce que l'administration ancienne n'a pas fait dans le temps pour prévenir l'abus ou pour réprimer à sa naissance, l'administration actuelle doit le faire pour rétablir l'équilibre qui n'eût jamais dû se perdre; et l'autorité des lois doit opérer un revirement, qui tourne vers la dernière raison du gouvernement perfectionné du Contrat Social: que tous aient assez et qu'aucun n'ait trop. Si c'est là ce que Robespierre a vu; il a vu (à) cet égard en législateur. Tous ceux-là ne le seront pas qui ne tendront point par des institutions qu'il soit impossible d'enfreindre, à poser des bornes sûres à la cupidité et à l'ambition, à affecter tous les bras au travail, mais à garantir, moyennant ce travail, le nécessaire à tous, l'éducation égale et l'indépendance de tout citoyen*

d'un autre; à garantir de même le nécessaire sans travail à l'enfance, à la faiblesse, à l'infirmité et à la vieillesse. Sans cette certitude du nécessaire, sans cette éducation, sans cette indépendance réciproque, jamais vous ne parviendrez à rendre la liberté aimable, jamais vous ne ferez de vrais républicains. Et jamais vous n'aurez la tranquillité intérieure, jamais vous ne gouvernerez paisiblement, jamais la poignée de riches ne jouira avec sécurité d'un regorgement scandaleux, à côté de la masse affamée. Que les premiers soient justes et ouvrent les yeux à la vérité, à leurs propres intérêts: ils s'exécuteront eux-mêmes; autrement la nature (elle fut toujours juste), quand la mesure est comblée, quand l'essaim du peuple à qui tout garde-manger est fermé, est devenu dévorant, force toutes les digues; alors cette guerre intestine, qui subsiste toujours entre les affameurs et les affamés, éclate. Famine —*il faut qu'elles soient*—*Tribun,* XXXV, 77; Dommanget, pág. 145; *Lettre à Chaumette,* 7 de mayo, año II, Dommanget, págs. 142-3, protestando vehementemente del artículo de la declaración de 1789 sobre la santidad de la propiedad—violación de los derechos naturales e inalienables del hombre: *combinaisons meurtrières... calculs assassins...* En alabanza de la definición de la propiedad que trajo Robespierre en su proyecto de Declaración —*digne mandataire... notre Lycurgue.* Esta gran preocupación de Babeuf le acerca a los *Enragés*—*Le peuple voulait que l'aliment nécessaire à tous fût borné à un prix auquel tous pussent atteindre, ibid.*, pág. 145.

Si el Estado ha de tomar sobre sí toda organización —*Lettre à Germain,* Dommanget, *Pages,* pág. 207 *(10 Thermidor, an III),* 210 y sigs. (después de un violento ataque a los negocios y al comercio y a sus prácticas); *à l'abri de vicissitudes, ibid.*, pág. 214.

Contra la ley agraria—*Tribun,* XXXV, 92; Dommanget, *Pages,* pág. 255; *Manifiesto de los Iguales,* Buonarroti, II, *Pièces justif.*; *Débats du procès de Vendôme,* tomo II, 88; *Pièces Saisies,* 271, *20 pièce liasse;* movilización del ejército—*Tribun,* XXXV, 105; Dommanget, pág. 262; relación de Buonarroti—*Conspiration,* I, pág. 84; Mathiez, *Directoire,* pág. 161; *Organisation savamment combinée* —primera carta a Coupé, Dommanget, pág. 107; igualdad total, sin distinción jerárquica — Advielle, vol. II, págs. 36-42; *Tribun,* XXXV, 104; Dommanget, pág. 260; *assurer à chacun et à sa postérité, telle nombreuse qu'elle soit, la suffisance, mais rien que la suffisance*—*Tribun,* XXXV, 105; Dommanget, pág. 261; *magasin commun (ibid.)*; educación absolutamente igual y universal—*ibid.*; *que les productions de l'industrie et du génie deviennent aussi la propriété de tous* (Dommanget, pág. 260); *la folie meurtrière*—*ibid.*

Reformismo — *Tribun,* XXXVII, págs. 132-6; Dommanget, *Pages,* pág. 268 y sigs.; *la caste*—XXXVII, 136; *qu'au contraire*—Dommanget, pág. 272; *Suite des Pièces,* 9-24, *pièces 5-13, liasse 15, Sociabilité prête à se dissoudre*—procede de Morelly; "feliz catástrofe"—*Pièces saisies,* 182, *pièces 61, liasse 7;* Bodson—*Suite des Pièces,* pág. 57; *Germain*—Espinas, pág. 238; Advielle, II, pág. 93 y sigs.; Buonarroti, I, 88, 114.

¿Dónde está el hombre?—*Carta a Germain,* Dommanget, *Pages,* pág. 214; "dejad que el Gobierno"—*Tribun,* XXXV, 105-6; Dommanget, págs. 229, 262; Advielle, vol. II, pág. 42; "una vez suprimida la propiedad privada" — *Carta a Germain,* Dommanget, pág. 210 y siguientes.

Capítulo XII

LA HISTORIA DEL COMPLOT DE BABEUF

Sección a) Prehistoria de la conspiración, págs. 216-217

El dilema de la izquierda después de Vendimiario—Mathiez, *Directoire,* pág. 130 y sig.; Buonarroti, I, pág. 64 y sigs.; G. Walter, *Babeuf,* pág. 91 y sigs. Intentos de organización, *Panthéon*—Buonarroti, I, págs. 52 y sig., 69 y sig., 77 y sigs., 95 y sigs. Advielle, I, pág. 195 y sigs. Mathiez, *Directoire,* pág. 141 y sig.; Bax, *The Last Episode,* pág. 91 y siguiente.

Sección b) La historia del complot, págs. 217-220

Organización del complot — el intento de Brumario — Buonarroti, I, pág. 81; se forma un comité central y se disuelve, *ibid.*, pág. 94. Detención de Babeuf después de aparecer el *Tribun,* núm. 35, y fuga—Advielle, vol. I, pág. 181; Mme. Babeuf, *cette grande cons-*

piratrice, qui ne sait ni lire, ni écrire —detenida en febrero, 1796 (Pluvioso), *ibid.*, pág. 185; Buonarroti, I, pág. 81.

El Directorio secreto—Buonarroti, I, pág. 114; Bax, pág. 105 y sig., sobre Sylvain Maréchal—Dommanget, *Sylvain Maréchal, Rev. Internat.*, 1946. Fué un poeta ateo menor, activo propagandista antes de la Revolución. Nunca se ha aclarado por qué no fué perseguido, a pesar de haber tomado parte en el complot. Fué autor del inflamable *Manifiesto de los Iguales*, que Marx y Engels tenían como el precursor del *Manifiesto Comunista*.

Sobre los otros miembros — véase Espinas, pág. 264; Advielle, vol. II, pág. 254 y siguiente.

La legión Grenelle—Buonarroti, I, pág. 158 y sig.; Mathiez, *Directoire*, pág. 231 y sig.; realistas y *montagnards*—Buonarroti, I, 163; Espinas, 291; *Pièces saisies*, pág. 83 y sig.; *postscriptum* de Babeuf a los agentes principales—*Pièces, ibid.*; sobre Grisel y Barras—Robiquet, *Babeuf et Barras, Rev. de Paris*, 1896, pág. 204 y sigs.; del mismo autor, *L'Arrestation de Babeuf, Rev. Franç.*, 1895, vol. XXVIII, pág. 300 y siguientes.

Las últimas reuniones—Buonarroti, I, págs. 179 y sig., 184 y sig.; II, 1 y sig; Bax, 16 y sig. Significación—Walter Gérard, Babeuf, desdenes de todo y desde cualquier punto de vista; Mathiez, *Directoire*, pág. 214 y sig.; Guerin, II, 360.

Afirmación de Carnot en *Memorias*, ed. por su hijo—*Revue de Paris*, 1896, vol. III, pág. 304—*Directoire*, —*eut infailliblement succombé, sans l'arrestation de Babeuf et ses complices, que la chose publique courut alors le danger que peu de personnes ont apprécié.* El Gobierno estaba amenazado por ambos flancos, por los realistas y por los jacobinos, y por dentro por Barras.

Capítulo XIII

DEMOCRACIA Y DICTADURA

Sección a) Definición de la democracia, págs. 221-223

Primera carta a Coupé—Dommanget, *Pages*, pág. 107; *On ne doit pas plus pouvoir équivoquer en matière d'égalité qu'en matière de chiffres* (108). Buonarroti sobre el término democracia—*Débats du procés*, vol. II, pág. 275; *Conspiration*, vol. I, pág. 23 ("ese orden público"); *C'est l'obligation*—*Tribun*, XXXV, 100-1; Dommanget, pág. 256, 7; libertad formal... "como querría"—Buonarroti, pág. 34, n. 1; "Comité de Caridad"—Dommanget, pág. 128.

Tribun, XXX, 83; Dommanget, pág. 250: *Il est temps de parler de la démocratie elle-même; de définir ce que nous entendons par elle, et ce que nous voulons qu'elle nous procure; de concerter enfin, avec tout le peuple, les moyens de la fonder et de la maintenir.*

Ils se trompent, ceux-là qui croient que je ne m'agite que dans la vue de faire substituer une constitution à une autre. Nous avons bien plus besoin d'institutions que de constitution. La constitution de 93 n'avait mérité les applaudissements de tous les gens de bien, que parce qu'elle préparait les voies à des institutions. Si par elle ce but n'avait pu être atteint, j'eusse cessé de l'admirer. Toute constitution qui laissera subsister les anciennes institutions humanicides et abusives, cessera d'exciter mon enthousiasme; tout homme appelé à régénérer ses semblables, qui se traînera péniblement dans la vieille routine des législations précédentes, dont la barbarie consacre des heureux et des malheureux, ne sera point à mes yeux un législateur, il n'inspirera point mes respects. Travaillons à fonder d'abord de bonnes institutions, des institutions plébéiennes, et nous serons toujours sûrs qu'une bonne constitution viendra après. Des institutions plébéiennes doivent assurer le bonheur commun, l'aisance égale de tous les co-associés.

La insistencia en las instituciones es, desde luego, un eco de Saint-Just y sus *Institutions Républicaines. Salut en démocratie* — *Pièces Saisies*, I, 256, *X^e^ pièce, liasse 9;* más allá del mero republicanismo — Advielle, vol. II, pág. 107; *Des hommes* — *Débats du procès*, vol. I, pág. 284; purificación—*Tribun*, XXIII, 4-5; *la dernière*—Buonarroti, *Encyclopédie Nouvelle*, 1840, 325; Advielle, I, pág. 301 — *bonheur commun*—*n'était autre chose que la vraie Démocratie, but de la Révolution et but de toute association civile... —Tel fut le contrat primitif—; Suite des Pièces*, 9 — *à ce démocratisme parfait qui ne se contente pas du passable, mais qui veut le mieux en matière d'organisation sociale.*

Pièces Saisies, 271, *pièce 20, liasse 9* (ortografía especial)—*ce que c'est que démocratie, que c'est absolument le bonheur commun legalité réele et non chimérique et illusoire;* Dommanget, págs. 247-8.

Sección b) Ideas antiparlamentarias y plebiscitarias, págs. 223-227

Las potencialidades sociales de la democracia política — dos cartas a Coupé, Dommanget, *Pages*, págs. 103-21 (agosto, 20, 1791), 121-30 (septiembre, 10, 1791, impresas también en Espinas, págs. 404-10). *La plénitude des droits—ibid.*, pág. 127; *Est ce but—corollaire... où se repose*—122-3; Robespierre, *Petion* —págs. 106, 129-30. Constituyen sólidas cabezas—106; proceder de partido, "como el principal orador" — 110; *Ne seront discutées* — pág. 117 *(aucune modification, dans le sens restrictif de la liberté et de l'égalité ne pourra être apportée à la présente Constitution)*; cada asamblea una constituyente—pág. 111; Albert Thomas, *Revue Social.*, vol. LV, pág. 708, nota acertadamente que la evidente contradicción entre el principio de que cada Asamblea es Constituyente y el principio de la libertad inherente a la facultad de legislar apoyándose en una línea demarcada, se explica únicamente por el temor de Babeuf a que se congelara el sistema social por efecto de una ley constitucional, 110-11: *Établir que la seconde législature est tout aussi constituante que la première, en vertu de ce principe... de maintenir intacte dans son ensemble... toutes ses parties la constitution telle qu'elle a été décrétée, que s'il convient à une génération de se rendre esclave, cela n'altère en rien le droit de la génération suivante à être libre*; control popular sobre el Parlamento — pág. 111 y sigs.; informes de los diputados, curadores—pág. 118 y sigs.; *Qui s'absorbe* — pág. 113; publicidad — pág. 116 *(point de demi-publicité)*; peticiones, *ibid.*, pág. 117.

Sección c) ¿Se puede confiar en el pueblo?, págs. 227-229

Manie de pluralité des voix;—La majorité...—Ceux qui...— Advielle, vol. I, págs. 41, 42; desengaño de Babeuf—*Tribun*, XXIX, 265; Dommanget, págs. 193-4; *Tribun*, XXIX, 197; *Tribun*, XXXI, 313; Advielle, I, pág. 302; II, *Défense*, 52, 42—*mais je ne me faisais pas la trop illusoire présomption de les y résoudre... les chances contre la possibilité de l'établissement d'un tel projet sont dans la proportion de plus de cent contre un* (pero entonces eso fué dicho en la defensa ante la Corte); Buonarroti—*The philosophers—Conspiration*, vol. I, pág. 89; como dogma de la religión natural—*ibid.*, págs. 104-5; "Bastante morales"—*ibid.*, pág. 89 n.

Sección d) La idea de la vanguardia ilustrada, págs. 229-235

Referencia a la voluntad del pueblo — *Tribun*, XXIII, 7; *Tribun*, *prospectus*, 3-4, 5-6; Dommanget, págs. 229-31; *Pièces Saisies*, 25; las banderas de los insurgentes debían llevar estas inscripciones: *Quand le gouvernement viole le droit du peuple, l'insurrection est pour le peuple et pour une portion du peuple, le plus sacré et le plus indispensable des devoirs — Ceux qui usurpent la souveraineté doivent être mis à mort par les hommes libres.*

Albert Thomas, *Rev. Soc.*, 1904, pág. 699; *Correspondant Picard*, núm. 2; Advielle, vol. I, pág. 80—*Une loi d'Athénes, la plus admirable peut-être de toutes... tout citoyen est autorisé à se pourvoir contre un jugement de la nation entière, lorsqu'il est en état de justifier qu'il est en contradiction avec les lois établies pour assurer la liberté et les droits sociaux de la majorité du peuple.*

C'est aux vertus—Pièces saisies, 170, *pièce 61, liasse 7*; *Tribun*, XXXI, 316; la réplica optimista — *Tribun*, XXXI, 317; Advielle, II, *Défense*, pág. 30; autorización para la revolución—*Tribun*, XXXVI, 115-16; Advielle, II, *Défense*, pág. 30—*Ou bien... crime—ibid.*; pág. 24 y sigs., el pueblo acepta una constitución injusta.

Dommanget, *Pages*, pág. 265 y sigs. *Révolutionner... c'est conspirer contre un état de choses qui ne convient pas; c'est tendre à le désorganiser et à mettre en place quelque chose qui vaille mieux. Or, tant que tout ce qui ne vaut rien n'est pas renversé et que ce qui serait bon n'est pas stabilisé, je ne réconnais point qu'on ait assez révolutionné pour le peuple... que cette dernière révolution s'appelle incontestablement la contre-révolution..., il s'ensuit que la révolution est à refaire, de l'aveu même des contre-révolutionnaires.* "Ellos" nos llaman anarquistas, desorganizadores, a nosotros que queremos realmente organizar la sociedad y la felicidad de todos... "Ellos" son los verdaderos anarquistas y opresores, los desorganizadores, los creadores de este régimen malvado y absurdo.

El último camino parece muy largo —carta de Babeuf a Charles

Germain, 10 Termidor, año III, Dommanget, *Pages*, pág. 217 y sigs.; "delirio"—*ibid.*, pág. 218; *Vendée plébéienne—ibid.*, págs. 220, 257 *(Manifeste des plébéiens)*; Buonarroti acerca de Babeuf y de Owen — Robiquet, *Buonarroti*, pág. 273; Homenaje a la soberanía popular—Buonarroti, I, págs. 137-8; "tan conformable", *ibid.*

El actual régimen ilegal —Advielle, vol. II, *Défense*, pág. 27 y sigs. Seguimiento—*Exposé de l'accusateur Vieillart. Débats à Haute-Cour*, vol. I, pág. 74; *Séance*, 6 Ventoso, pág. 8; Boissy d'Anglas *— lorsque l'insurrection est générale, elle n'a pas besoin d'apologie, et lorsqu'elle est partielle elle est toujours coupable*—Lavisse, vol. II, pág. 278; compárese la respuesta de Robespierre a Louvet.

Robespierre como legislador—*Tribun*, XL, pág. 258; 5 *Ventôse, an IV*, 24/II/1796; Mathiez, *Caída de Robespierre*, págs. 236-7; el pueblo tiene que ser activado—*Babeuf, Prospectus to Tribun*, Dommanget, págs. 228-9; "Yo os haré valientes"—*Tribun*, XXXV, Espinas, págs. 254-5; *L'indignité* — Advielle, vol. I, pág. 151; "la unión de la autoridad", Buonarroti, I, pág. 116 y sig.; "conspiradores criminales"—*ibid.*, pág. 118; "toda la verdad"—*Prospectus, Tribun*, Buonarroti, pág. 120—progreso de la razón pública; *bon esprit public—Pièces saisies*, 197, *pièce 84, liasse* 7. Espinas, pág. 280, insiste mucho en la contradicción que hay entre el deseo de publicidad y la intención de conspirar. Los jefes no pueden estar aislados, *Tribun*, XXXVII, 137-8; *Prospectus de Tribun*, Dommanget, pág. 231 — *Loin des défenseurs du Peuple, loin du Peuple lui-même, cette diplomatie, cette prétendue prudence machiavélique, cette politique hypocrite qui n'est bonne qu'aux tyrans... Expérience... dans un état populaire, la vérité doit toujours paraître claire et nue. On doit toujours la dire, la rendre publique, mettre le Peuple entier dans la confidence de tout ce qui concerne ses grands intérêts. Les ménagements, les dissimulations... parte... des coteries d'hommes exclusifs et de soi-disant régulateurs, ne servent qu'à tuer l'énergie, à rendre l'opinion erronée, flottante, incertaine, et, de là, insouciante et servile, et à donner des facilités à la tyrannie pour s'organiser sans obstacles. Éternellement persuadé qu'on ne peut rien faire de grand qu'avec tout le peuple..., il faut... lui tout dire, lui montrer sans cesse ce qu'il faut faire, et moins craindre les inconvénients de la publicité dont la politique profite, que compter sur les avantages de la force... Il faut calculer tout ce qu'on perd de forces*

en laissant l'opinion dans l'apathie... tout ce qu'on gagne en l'activant... No obstante, Babeuf admiraba mucho a Maquiavelo y buscaba en él consejo y guía, *Pièces saisies*, pág. 70.

Sección e) La teoría de la dictadura revolucionaria, págs. 235-242

Ver Buonarroti acerca del período *interim. Conspiration*, I, pág. 134 n.; "esta tarea difícil"—*ibid.*; "dictadura de la insurrección"—*Pièces Saisies*, 173, *pièce 61, liasse 7: Première instruction aux agents principaux;* también Buonarroti, II, *Pièces justific.*, pág. 114; "a qué"—Buonarroti, I, pág. 139 n.; "emplear un hombre", Buonarroti, *Conspiration*, págs. 139-40; *Robespierre*, págs. 11-12.

Robiquet, *Buonarroti*, pág. 281, confunde curiosamente la relación entre la soberanía popular y la voluntad general en el pensamiento de Babeuf, mientras que Buonarroti mantiene, por su parte, que el pueblo es incapaz de regenerarse a sí mismo e incluso de escoger los guías de tal regeneración; no obstante, al mismo tiempo llega a decir que la libertad consiste *dans la soumission de tous à la volonté générale.*

"Y aunque el Directorio secreto"—Buonarroti, vol. I, págs. 132-3; *Autorité révolutionnaire et provisoire* — capaces de librar para siempre—*ibid.*; "proponer al pueblo"—*ibid.*, págs. 138-9 (plan de dictadura personal de Darthé); "extraordinario y necesario" — Buonarroti, I, pág. 42; *Première instruction du Directoire Secret—Pièces*, 172, *61 pièce, 7 liasse; Pièces saisies*, 169, *61 pièce;* Buonarroti, II, *Pièces justificatives*, núm. 6.

Alors il y a justice, il y a nécessité que les intrépides, les plus capables de se dévouer, ceux qui se croient pourvus au premier degré d'énergie, de chaleur et de force, de ces vertus généreuses sous la garde desquelles a été remis le dépôt d'une constitution populaire que tous les Français vraiment libres n'ont jamais oubliée; il y a alors justice et nécessité que ceux-là convaincus d'ailleurs que l'inspiration de leur propre cœur, ou celle de la liberté elle-même, qui leur fait entendre plus fortement, plus particulièrement sa voix, les autorise suffisamment à tout entreprendre; il y a justice et nécessité que d'eux mêmes ils s'investissent de la dictature de l'insurrection, qu'ils en prennent l'initiative, qu'ils revêtent le glorieux titre de con-

jurés pour la liberté, qu'ils s'érigent en magistrats — sauveurs de leurs concitoyens — Buonarroti, II, 114. Restablecer la Constitución de 1793—Buonarroti, I, págs. 48, 119, 132.

Amar—Buonarroti, I, págs. 143, 145 (los *montagnards* forman un comité); 155, (las medidas propuestas por el Directorio secreto —*Acte Insurrecteur*, Buonarroti, II, *Pièces justif.*, 244 y sigs.), 166 y sigs.; 168—ataque amargo de Bodson a los *Montañeses* por haber fallado moral y políticamente en la defensa de la Revolución; con él concuerda Germain; Rossignol y Fillon, antiguos generales hébertistas, y Drouet, el cartero que reconoció a Luis XVI en Varennes, estaban por la fusión; 171 y sigs.—Condiciones del directorio secreto; 173—repulsa de los *Montañeses*.—*Pièces saisies*, 82-5; objeciones a una dictadura personal—*Pièces*, 130-1; . . *la dictadure de l'autorité, et non la dictature de l'homme* . . . *serait d'exciter la méfiance* . . . *ressemble trop à monarchie* . . . *Et s'il n'est point capable* (faltan dos palabras), *vous le déposerez pour le remplacer, vous avilissez votre mesure; et s'il est mal intentionné, et plus fort que vous?* . . . *D'ailleurs je ne connais personne parmi vous* . . . *Dictature à chaque circonstance, route ouverte à tous les ambitieux, effaroucherait le peuple*, Advielle, vol. II, pág. 121.

Babeuf rechazó ante el Tribunal toda intención dictatorial . . . *que le parti des démocrates ne doit point avoir de chefs*—Advielle, II, pág. 95 y sigs.; II, pág. 120 y sigs.; Guerin, *La Lutte*, II, pág. 350 y siguientes.

Germain quería que Babeuf tomara personalmente la dirección: *Tu t'es déclaré le Tribun du peuple; certes, ce titre, cette qualité dont jusqu'à ce jour tu t'est montré si méritant, t'impose l'obligation de tracer au peuple* . . . *le plan, le projet d'attaque, je dis plus tu ne dois t'en reposer sur cela qu'à toi* . . . Continúa censurando las divisiones de opinión y las desviaciones . . . *Oui, tu es le chef actuel des démocrates qui veulent à ta voix fonder l'égalité; tu es le chef reconnu par eux: c'est donc toi qui dois, qui peut seul leur indiquer la voie ou leur désigner celui qui la leur indiquera (Suite des Pièces*, 62). Germain tenía entonces sólo 22 años, era oficial de húsares.

Darthé (antiguo acusador público ante el Tribunal revolucionario de Arras), *est tellement convaincu que la dictature c'est le seul moyen de faire le bien, qu'il n'y aura que la raison politique qui l'en fera départir: ainsi c'est sous ce rapport qu'il faut le combattre*, —*Pièces saisies*, 130 y sig.; Advielle, II, pág. 120 y siguientes.

El viejo hébertista Bodson, en una carta que contiene un agudo análisis del factor psicológico —*Suite des Pièces*, 55 y sigs., *pièce 49, liasse 1*—apela a Babeuf para que se haga el jefe, no como sucesor de nadie, sino como primer líder: *Je pense et je suis convaincu que, suivant l'impulsion de ton cœur, la véhémence de tes sentiments, tu y réussiras plus facilement que de suivre les traces d'hommes, que tu dois avoir le noble orgueil (quels que soient les services qu'ils ont pu rendre à la patrie) de dépasser; ne regarde point en arrière, ne vois que le bonheur et la reconnaissance de la postérité* (57) . . . —*Crois que l'autorité de Lycurgue, Rousseau, Mably vaut bien celle de nos légistes modernes*. El intento de enlazar con el gobierno revolucionario le quitaría muchos partidarios. La gente estaba cansada de la Revolución y deseaba estabilidad. Además, los discípulos y colegas de Marat y Hébert no podían librarse del resentimiento contra Robespierre y sus amigos, Dommanget, *Pages*, pág. 286, núm. I.

Apología que hace Babeuf de Robespierre —*Suite des Pièces*, 52-5; Dommanget, págs. 284-6; *Tribun*, XL; Buonarroti, *Conspiration*, pág. 138; Buonarroti, *Robespierre*, pág. 12.

Saint-Just tuvo razón proponiendo a Robespierre para dictador; "hablar al pueblo", iniciativa legislativa, "tomar parte en las leyes" —Buonarroti, pág. 200 y sigs.; "la aniquilación", "sin merced" —Buonarroti, pág. 50; "pretender. . . ¿por qué lo hizo?"—*ibid.*; "manifiestamente oscuro"—*ibid.*, pág. 51; "todo mejora"—*ibid.*, págs. 226-27; Babeuf: "Yo liberté"—Advielle, II, págs. 78-9; Dommanget, *Pages*, pág. 284, núm. 1. *Suite des Pièces*, 52-4; Rossignol—Robiquet, *L'arrestation de Babeuf*, *Rev. Français*, vol. XXVIII, pág. 296.

Capítulo XIV

ESTRUCTURA DE LA CONSPIRACION

Sección a) Organización y propaganda, págs. 243-247

M. Dommanget, *Structure*, *Annales Révolutionnaires*, vol. XIV, 1922, págs. 177-96, 281-97; Mathiez, *Directoire*, pág. 185 y sig.; Se-

minario—Buonarroti, pág. 83; Guerin, II, 359 y sig.; G. Walter, *Babeuf*, pág. 124 y sigs. *Pièces saisies*, 170, *pièce 61* en *liasse 7*, 171-9; *Suite des pièces*, págs. 320-5.

Buonarroti, I, pág. 114 y sigs. *(la résolution)*, 70; II, *Pièces justif.*, 108, 111 y sigs., 113 y sigs.; Dommanget, *Structure*, pág. 181; clandestinidad y lealtad—*Discours des accusateurs, faisant suite*, vol. IV, págs. 29-30; Dommanget, *Structure*, pág. 182 y sig.; *Pièces saisies*, 179, *pièce 61, liasse 7* ("invisible"); *Suite des pièces*, II, pág. 163—*Journals*—Buonarroti, *Pièces justificat.*, II, pág. 126.

¿Quiénes son los agentes?—*Débats et jugements de la Haute-Cour*, III, págs. 290 y sigs., 328, 341—Joseph Bodson era uno de ellos *(discours des accusateurs... suite aux débats du procés Babeuf*, vol. IV, pág. 153). La mayor parte habían sido oficiales subalternos en la administración revolucionaria y judicial, encarcelados en Termidor. El único obrero era Moroy *(Débats et jugements*, III, pág. 292); Dommanget, *Structure*, pág. 182.

Métodos—*Pièces saisies*, 285-97 (informes de los agentes acerca del estado del pueblo); *Suite des Pièces*, 103-9; 187; *Pièces saisies*, 197 *(petites réunions, coteries)*; 249 (listas de contrarrevolucionarios); 201-4 (advertencias frente a los intentos del Gobierno de ganarse la izquierda; y el papel engañoso de los *Montagnards)*; Dommanget, *Structure*, 194 (mujeres). Muestras de informes de los agentes—*Pièces saisies*, 283, 284, 285; *Pièces*—283: *L'esprit public du douzième arrondissement est dans un état satisfaisant; tous les jours les républicains font des prosélytes; les murmures du peuple ont été hier des plus véhéments. Le gouvernement y a été maudit avec les plus grandes imprécations; et chacun manifestait le plus grand désir de secouer le joug de la tyrannie directoriale... Cet arrondissement n'est composé que de la classe ouvrière, la plus précieuse de la société, ce qui donne un champ libre aux ennemis de la patrie d'en égarer la majeure partie, mais non sans ressource... L'ouvrier commence à sortir avec plaisir de cet engourdissement, où il avait été retenu par les tanneurs, mégissiers, couverturiers, et autres fabricants dont cette classe dépend pour le travail* (285); descontentos frente al gobierno..., constitución de 1793 ...*nombre des prosélytes s'augmente...*

Mathiez, *Directoire*, pág. 191 y sigs., también Dommanget, *Structure*, págs. 185-6, señalan que los lectores del *Tribun du Peuple* eran

en su mayor parte viejos terroristas, gentes de clase media, profesionales, así como antiguos empleados civiles, partidarios de Robespierre, quienes miraban con buenos ojos un periódico que atacaba violentamente al Directorio. El *Tribun* era demasiado caro para los pobres trabajadores; los suscriptores rara vez pasaban el número de 2.000. *L'Éclaireur* era más barato y tenía una mayor circulación. Mathiez da lista de suscriptores del *Tribun*.

Propaganda entre las tropas —*Pièces saisies*, 193 y sigs.; *Suite des Pièces*, 330: *vous pouvez même les assurer que dès le jour même où ils auront aidé le peuple à ressaisir sa puissance, rien ne leur manquera plus...: pour toute la vie à tous les soldats. Ce ne seront plus des promesses éloignées et faciles à éluder que nous donnerons; ce sera la réalité simultanée et immédiate;* bebida—Dommanget, *Structure*, pág. 196; informe de Grisel —*Pièces saisies*, 42-8; *Suite des Pièces*, 128, 130, 174 (espías conspiradores en la policía); dificultades financieras, Buonarroti, I, pág. 165 y sig.; *cette Révolution*—*Suite des Pièces*, 100; *Débats*, vol. II, pág. 96; *Pièces saisies*, 109.

"Sería locura"—*Un mot pressant*, Buonarroti, *Pièces just.*, II, pág. 241. "Yo me opongo"—*ibid.* Relación de Buonarroti de los recursos —*Conspiration*, vol. I, pág. 188 y sig. Un ánimo de desilusión cansada, Espinas, pág. 293, Mathiez, *Directoire*, pág. 146 (obreros parados asisten a las reuniones del *Panthéon*, los colocados no pueden asistir), Dommanget, *Pages*, págs. 291-7.

Vacilaciones —circular del Directorio secreto a los agentes el 18 de Floreal, Buonarroti, *Pièces justif.*, vol. II (XIX), pág. 270, —el Directorio desea calmar la impaciencia del pueblo; Buonarroti, I, pág. 151 y siguiente.

Sección b) El plan de insurrección, págs. 247-253

Plan de insurrección—Buonarroti, vol. I, págs. 154 y sigs., 157, 192 y sigs., 196 y sigs.; *Suite des Pièces*, 245, 247-52; *Pièces saisies*, 55-9, donde se contienen las instrucciones en las que se traza un modelo efectivo de *coup d'état*. Justicia ejemplar —Buonarroti, pág. 153; disolución de las autoridades —*Pièces saisies*, 240; *Suite des Pièces*, 87; "es infinitamente esencial"—*Pièces saisies*, 240; medidas terroristas—*Tuer les cinq*—Advielle, II, *Défense*, 270; *Pièces*

saisies, 238-42, *pièces 34-5, 8 liasse—tuer... faire main basse* (de puño y letra de Darthé); *toutes autres exterminations —Pièces saisies*, 25-6. Se deja una escapatoria para los miembros del Gobierno que hayan hecho servicios a la causa — Buonarroti, I, pág. 196; II, *Pièces justif.*, pág. 286, se quería dar una ocasión a Barras; "mujeres incitando y ofreciendo coronas cívicas" — Buonarroti, I, pág. 194.

Medidas de distribución —*Pièces saisies*, págs. 148-51, 86-8; explicación de Buonarroti, vol. I, págs. 155, 196, 203; II, *Pièces justif.*, pág. 265; el pueblo ejerciendo los derechos soberanos —Buonarroti, I, págs. 156 y sig., 199; el compromiso entre las posiciones legales—Buonarroti, I, págs. 171 y sigs., 182 (unión con los *Montañeses*); restauración y mejoramiento del sistema pretermidoriano por aprobación popular—*ibid.*, págs. 156, 199 y sigs., 297; comisarios—*ibid.* (págs. 205-6, 304 y sig.); Buonarroti, II, *Pièces justif.*, núm. XXV, vol. II, pág. 292 ("trazadas de modo").

Seminario especial —Buonarroti, vol. I, pág. 305; dimisiones, reposiciones, desarme, libertad y encarcelamiento—*ibid.*, págs. 301-5; campos de concentración — Buonarroti, II, *Pièces justif.*, pág. 304 (núm. XXVIII, *Fragment d'un projet de décret de police*); Buonarroti, I, pág. 306 ("aterrorizar... sólo quiere decir seguridad"); exhibición teatral—Buonarroti, II, *Pièces justif.* (*Pièce* XVII), pág. 256; *Tribun*, XXIX, 266; Dommanget, *Structure*, pág. 194.

Mathiez, *Directoire*, pág. 212; Lefebvre, en su prefacio a Dommanget, *Pages*, pág. VIII; Guerin, *Lutte*, vol. II, pág. 377; G. Walter, *Babeuf*, pág. 256 y siguiente.

Capítulo XV

EL ULTIMO ESQUEMA

Secciones a), b), c) págs. 254-270

El principal, casi el único, material para este capítulo es la segunda parte de la *Conspiration*, de Buonarroti, que ofrece una suma de los últimos propósitos del complot. Otra importante autoridad es la *Réponse à une lettre signée V. M., publiée et adressée à Gracchus Babeuf, Tribun de peuple* (expresando dudas acerca de la viabilidad del sistema comunista), la cual, juntamente con la *Carta*, se halla en la *Pièce* XIII, de las *Pièces justificatives*, vol. II de la *Conspiration*, de Buonarroti (págs. 213-29), respuesta escrita por el propio Buonarroti. Contiene una sucinta exposición del esquema babuvista para el futuro y una contestación a varias críticas.

Las señales de la verdadera democracia — Buonarroti, vol. I, pág. 231; multiplicidad y oposición de intereses, *ibid.*, págs. 233, 294-5; 313 (sobre la consolidación... hasta que); procedimiento gradual—hacia la soberanía popular; al comienzo la organización debe estar compuesta — solamente de ciudadanos franceses de fiar, aquellos que pertenezcan a la comunidad nacional—I, págs. 277-8. Una ciudadanía justamente adquirida—I, pág. 232 y siguientes.

Democracia babuvista—vol. I, págs. 230, 239, 250-3, 259-77; la gran economía nacional—I, págs. 206-18; comunidad de sentimientos—I, págs. 210, 228-9, 238, 255-8, 278-94; "¿se va a dejar a la mente humana?"—I, pág. 285; prensa—I, pág. 291, Buonarroti, *Encyclopédie Nouvelle*, 1840—"Babeuf"; Artes y Ciencias—Buonarroti, I, págs. 285 y sig., 292-4; *Encyclopédie Nouvelle*—"Babeuf"; *Consp.*, I, 223 y sigs.; *Tribun*, XXVIII. Babeuf en 1792; Dommanget, *Pages*, pág. 134 y siguientes.

Antiintelectualismo y limitación de la prensa—*Encycl.*, pág. 327, *Les seules connaissances nécessaires aux citoyens étaient celles qui devaient les mettre en état de servir et de défendre la patrie. Point de corps privilégié par ses lumières; point de prééminences intellectuelles ou morales; point de droits; même au génie, contre la stricte égalité de tous les hommes. Lire et écrire, compter, raisonner avec justesse, connaître l'histoire et les lois de la République, avoir une idée de sa topographie, de sa statistique et de ses productions naturelles, tel était le programme de l'education commune à tout le monde. Cette prudente limitation des connaissances humaines était aux yeux du Comité la plus solide garantie d'égalité sociale. S'appuyant sur l'autorité de Rousseau, qui affirme que jamais les mœurs et la liberté n'ont été réunies à l'éclat des arts et sciences, il avait même été jusqu'à refuser de se prononcer sur l'utilité des perfectionnements ultérieurs des arts et des sciences par les citoyens plus versés que les autres dans ces matières. Du reste, la presse devait être sévèrement renfermée dans le cercle des principes proclamés par la société* (Buonarroti, *Encycl. Nouv.*, "Babeuf"); vuelta a la tierra — vol. I,

pág. 220 y sigs.; aislacionismo nacional—I, 261 y sigs.; religión, I, pág. 254; educación—I, págs. 229, 254, 278-84; nacionalización del ocio—I, págs. 254, 258. He utilizado la traducción de Bronterre.

NOTA.—El autor siente no haber podido utilizar debidamente la obra del señor A. Galante Garrone, *Buonarroti e Babeuf*; Turín, 1948. El libro vino a sus manos cuando ya este estudio estaba en la imprenta. Quiero, no obstante, dar las gracias al señor Galante por haberme franqueado generosamente nuevo material manuscrito acerca de Saint-Just y de Buonarroti, descubierto por él, aunque no parece añadir cosa nueva a lo ya conocido. M. Georges Bourgin me informa de que en el Congreso Internacional de Ciencias Históricas, celebrado en París, en el verano de 1950, nuevas noticias documentales concernientes a Babeuf han llegado a su conocimiento. M. Bourgin afirma —afirmación sostenida en la discusión del *Rapport sur Babeuf*, de M. Georges Lefebvre— que las nuevas noticias tienden a subrayar el oportunismo de Babeuf, especialmente en su trato con Roland. No he podido comprobar estas noticias. Cuando este libro estaba ya en la imprenta, el doctor R. Koebner, de la Universidad Hebrea, llegó a la conclusión, en un artículo titulado *The Authenticity of the Letters on the Esprit des Lois attributed to Helvetius (Bulletin of the Institute of Historical Research*, vol. XXIV, núm. 39, mayo, 1951), que las cartas de Helvetius a Montesquieu y Saurin citadas en la parte I, cap. I, sección *c)*, cap. II, sec. *c)*, de esta obra fueron inventadas en 1788 con propósitos electorales. Finalmente, debo llamar la atención sobre los artículos del Prof. Michael Oakeshott sobre el racionalismo en política *(Cambridge Journal*, 1947, vol. I, núms. 2, 3), que expresan opiniones en cierto modo semejantes a las indicadas en la sección sobre la mentalidad doctrinaria, parte II, cap. VII, sección *b)* de este libro.

INDICE ALFABETICO DE MATERIAS

INDICE ALFABETICO DE MATERIAS

N

O

P

V

Este libro se acabó de imprimir el día 31 de julio de 1956 en los talleres de *Unión Gráfica, S. A.*, Vértiz, 344, México, D. F., siendo su tirada de 2,000 ejemplares